Religion als Erfahrung am „Worte Gottes“ nach Luther

Eine religionsphilosophische Studie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg

eingereicht von

Erwin Schneider, Dr. phil.

Brünn.

Druck von W. Burkart. — Im Selbstverlage des Verfassers.

1917.

Religion als Erfahrung am „Worte Gottes" nach Luther

Eine religionsphilosophische Studie.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg

eingereicht von

Erwin Schneider, Dr. phil.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Brünn.

Druck von W. Burkart. — Im Selbstverlage des Verfassers.

1917.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41534918_0039

Vorrede.

Wie in Erwiderung auf die irreligiöse Religion des Monismus hat die Philosophie der jüngsten Vergangenheit oft und oft den Mangel an einer Religionsphilosophie vermerkt. Wieso sie selbst auf diesen Gedanken gekommen ist, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Jene Tatsache aber läßt erkennen, daß die „Systeme der Religionsphilosophie", an denen gerade die deutsche Wissenschaft nicht arm ist, gewissenhaften sachlichen Anforderungen nicht genügen. Auch hat sich im Zusammenhange mit der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte die Erkenntnis durchgesetzt, daß seit der Lektion durch den Empirismus keinem philosophischen Sachgebiete mit einem „Systeme" irgendwie gedient ist.

Nun fehlt es unserer Zeit nicht an Entwürfen (allermeist Andeutungen) unsystematischer Art, welche man als Lösungsversuche jener verschwiegenen Preisfrage der Philosophie bezeichnen kann; wohl aber fehlt es m. W. daran, was billig von allem Derartigen zu fordern ist: daß nämlich an einem konkreten Beispiele von unzweifelhafter religiöser Bedeutung die Triftigkeit eigener Vorschläge für die Religionsphilosophie erprobt würde. Diese Aufgabe haben sich die folgenden Seiten gestellt. Das konkrete Beispiel heißt Luther. — Uns Deutschen liegt er sehr nahe; freilich nicht der deutschen Philosophie. Wenn schon Kant der „Philosoph des Protestantismus" ist, so ist Luther darum noch nicht der „Theologe des deutschen Idealismus". An Stelle jeder diesbezüglichen Polemik unterbreite ich eine andersartige positive Darstellung. — Es ist mein besonderer Wunsch, daß der philosophische Fachmann — wenn er es für der Mühe wert hält — sich damit auseinandersetze!

Die vorliegende Arbeit hat aber auch eine Tendenz. — Sie scheut sich nicht, sich selbst so, bedenklich und mißverständlich vielleicht, einzuführen. Diese Tendenz ist, historisch und systematisch nachzuweisen, wie sehr zu Unrecht in der evangelischen Kirche lutherschen Namens der Geist der „Buchreligion" waltet.

Der junge Wittenberger Professor Luther hat wohl als Lehrer einer Buchreligion angefangen; was er aber in dieser Zeit sich selbst zu erschließen begonnen, was er sodann, ein ganzes Menschenalter hindurch, erst für die Menschheit überhaupt, später, die Grenzen seines Werkes ermessend, bescheiden für seine neue Kirche zu erarbeiten nicht müde geworden ist, das war: dem Biblizismus durch den Glauben an das Evangelium (im engsten Wortverstande) den Boden abzugraben. Es ist nämlich, prinzipiell angesehen, der Schritt vom Grundsatze des vierfachen Schriftsinnes zur neuen Solafides-Lehre nicht größer, als der von irgendeinem Einsichtsstandpunkte aus, mag er auch durch Gefühl und Temperament seines Vertreters verschleiert sein, zum Glauben an das Evangelium als den Befreier eines „geängsteten Gewissens".

Freilich ist die Tendenz seiner Schrift dem Verfasser nicht heuristisches Arbeitsprinzip gewesen; bloß sein Ergebnis wird ihm dazu. Das ist auch sein Rechtsgrund, die Arbeit der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Denn das besondere Thema gerade hat seines Wissens in der letzten, für die Lutherforschung so bedeutsamen Zeit nur Einer behandelt, Wilhelm Walther in den polemischen Heften „Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, I. u. II." (Leipzig 1903, 1904), welcher aus Luthers Schriften die nach seiner Meinung luthertreuesten Sätze als Antworten auf aktuelle kirchliche Fragen unserer Tage zusammengestellt hat. Nicht die verschiedenen Tendenzen, welche Walther und ich verfolgen, sind Ursache meiner andersartigen Auffassung. Doch darüber Einzelheiten anzuführen, ist eine „Vorrede" nicht der geeignete Ort.

Jenes religionsphilosophische und dieses kirchlich-theologische Interesse haben aus eifriger Lutherlektüre die vorliegende Schrift entstehen lassen.

Es sei schließlich betont, daß der Verfasser sich der Kürze befleißigt hat. Luthers Werke in der Urschrift werden, soweit es möglich war, nach der Weimarer Ausgabe zitiert; sonst kommt, besonders vermerkt, die Erlanger in Frage, beziehungsweise Enders.

Karlsbad, Sommer 1916.

Erwin Schneider.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorrede	I und II
Inhaltsübersicht	III
Einleitung	1 — 3
I. Abschnitt: Der geschichtliche Gang	3 — 40
1. Die Ueberwindung des erfurt-wittenbergischen Biblizismus	3 — 18
2. Abgrenzung und nähere Bestimmung des reformatorischen Standpunktes:	18 — 40
a) Der neue Sakramentsbegriff	18
b) Gegen den „Geist"!	22
c) Das „servum arbitrium"	26
d) „Es steht geschrieben!"	33
II. Abschnitt: Versuch einer Grundlegung von Luthers Bibelchristentum	41 — 75
1. Systematischer Ueberblick	41
2. Die subjektive Voraussetzung	45
3. Anfang, Ursprung und Evidenz	49
4. Grenzfragen: Psychologie und Dogmatik	70
Schluß	75

Einleitung.

Luthers Stellung zur „Schrift" soll von einer besonderen Seite her ins Auge gefaßt werden. — Nicht, was er darüber urteilt, über das Ganze der Bibel und ihre einzelnen Teile; nicht, welche Grundsätze und Regeln er über ihre Verwertung lehrhaft entwickelt; sondern wie er sie selbst gebraucht, was sie ihm für seine Religion ist. Wird es an vielen Stellen nicht zu vermeiden sein, auch theoretische Äußerungen Luthers über die Schrift zu Worte kommen zu lassen, so nur zu dem Zwecke, um zu jener anderen Frage hinüber zu gelangen. Unsere Fragestellung scheint unerläßlich, will man den biblischen Theologen Luther verstehen. Sonst stünde er für uns vielfach auf einer Linie mit zahlreichen Erscheinungen des ausgehenden Mittelalters,[1]) letztlich rätselhaft blieben die Gründe seiner Differenzen mit Karlstadt,[2]) den Schwärmern und Zwingli[3]) und der erasmischen Richtung überhaupt, von Seb. Franks[4]) Ablehnung der deutschen Reformation. Man verstünde zur Not gerade des Augustiners fruchtlose Konferenzen mit den Kurialisten Cajetan und Eck.

Es ist selbstverständlich, will aber doch ausgesprochen sein: Luther gebraucht die Schrift insofern in besonderer Weise, als sie ihm persönliche religiöse Auskunftsquelle ist. Schriftbeweis übt jeder Theologe, doch hat auch ein jeder seine besonderen Beweggründe, die Bibel zu benützen. Deswegen führt die bloße Beachtung des Schriftbeweises, die Rücksicht nur auf die zu beweisenden Thesen, nicht ins Innere.

Welches sind nun die eigentümlichen Fragen, die Luther in der Schrift für sich beantwortet sieht? Seit es Luther-Historiker und Luther-Theologen gibt, ist man von diesem Punkte ausgegangen. Am allgemeinsten und (vorläufig) einwandfreisten lautet die Antwort: jene Fragen verdichten sich zu der einen Frage: Inwiefern ist Religion Erfahrung?[5])

Das ist ein deduktives Verfahren; das Thema dieser Arbeit aber und die Lage der Lutherforschung berechtigen dazu. Es bliebe

[1]) Vgl. F. Kropatschek, Das Schriftprinzip der luth. Kirche, I. Leipzig 1904.

[2]) Vgl. H. Barge, Andreas Bodenstein, 2 Bde. Leipzig 1904/05.

[3]) Vgl. E. Nagel, Zwinglis Stellung zur Schrift, Freiburg i./Br. und Leipzig 1896.

[4]) Vgl. A. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Frank, Freiburg i/Br. 1892.

[5]) Wiewohl mit solcher Formel von dem Probleme der Religion zu sprechen, erst seit etwa Schleiermacher Brauch geworden ist.

nur das Bedenken, ob unsere Formulierung des Problemes, eben insofern sie sich auf eine allgemein anerkannte Tatsache beruft, zutrifft. Allerdings ist es häufig genug verschiedenartig gefaßt worden, indes herrscht bei aller Verschiedenheit der sprachlichen Einkleidung über das Problem selbst weitgehende Übereinstimmung. Ob es nun die Not des Mönches ist, ich habe immer gedacht: „wann willst du einmal fromm werden und genug tun?", oder Luthers eigenste direkte Frage: „wie krieg ich einen gnädigen Gott?", oder die ebenfalls lutherische, psychologisierende und darum jetzt so beliebte Formel der Beruhigung des „geängsteten Gewissens";[1]) sei es, historisch zugespitzt, die Unterscheidung des Reformators zwischen der „aktiven" und der „passiven Gerechtigkeit Gottes";[2]) sei es, mehr systematisch gewendet, das „religiöse Verständnis des Christentums", das Luther gesucht und gefunden hat;[3]) oder nach Scheels[4]) mehr dogmatischer Umschreibung „der Gedanke von Sünde und Gnade", oder Walthers praktisch interessierte Betonung von Luthers „Kampfglauben" (wie „dieser Glaubensheld unermüdlich behauptet, der gläubige Christ habe bis an sein Ende gegen den Unglauben in seinem eigenen Herzen zu streiten"); ja, die brennende Kontroverse vor mehr als zwei Jahrzehnten über Luthers Lehre von der Buße ist, von beiden Parteien aus betrachtet, nichts anderes als eine bestimmte Ausprägung der Frage nach der Religion und der Möglichkeit ihrer, d. i. der rechten Gotteserfahrung. Denn W. Herrmann und die theologische Schule, daher er kommt, haben in Fortführung dieser Frage das überkommene Dogma schlechthin abgelehnt und Lipsius hat in seiner Entgegnung[6]) (ungeachtet, daß er Herrmanns Auffassung bestreitet) gezeigt, daß das Bußproblem, das heißt die theologische Frage nach Anfang und Ursprung der Religion, in allen Phasen von Luthers Werk eine wichtige Rolle spielt, daß es die Frage der Reformation überhaupt gewesen ist.

So ergibt sich die Relation „Erfahrung und Religion" oder „Religion und Erfahrung" als die innere Ursache von Luthers Stellung zur Schrift; noch fern von aller Doktrin, von jeglichem „Prinzip".[7]) — Wohl hatte Luther von Anfang an ein Schriftprinzip; und wie dieses sich innerhalb des zweiten Jahrzehntes

[1]) Vgl. K. Heim, Leitfaden der Dogmatik, 2. Aufl. Halle 1916.

[2]) quellenmäßig nachweisbar ist es bloß die typische Frage nach den Eigenschaften Gottes schlechthin, gleichzeitig aber auch die nach dem „Gemeinschafthaben mit Gott".

[3]) Vgl. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Halle 1906, S. 698.

[4]) Vgl. Scheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, Tübingen und Leipzig 1902, S. 2.

[5]) A. a. O. II., S. 88.

[6]) Vgl. R. A. Lipsius, „Luthers Lehre v. d. Buße", in Jahrb. f. prot. Theol. XVIII, 1892, S. 161 ff.

[7]) Vgl. H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation, Leipzig 1901.

des 16. Jahrhunderts zum reformatorischen Schriftprinzip gewandelt hat, zeigen zum Beispiel Preuß und Scheel. Damit weisen sie die geschichtliche Anknüpfung an das spätmittelalterliche Schriftprinzip der Kirche auf. Hier dagegen soll der Versuch gemacht werden, mit Hilfe von Luthers persönlichem religiösen Probleme das Besondere seiner Stellung zur Bibel zu ergründen. Demnach wird die Art der folgenden Erörterungen weniger ins Historische, als vielmehr ins Systematische einschlagen. Es läuft darauf hinaus, daß literarische Quelle und historischer Sachzusammenhang nicht eigentlich in ihrer Bezogenheit auf die nächste äußere und geistige Geschichte ins Auge gefaßt werden, sondern für sich allein in einer gewissen Isolierung, kraft deren Luther zu jeder Zeit redet. Ich denke gar nicht daran, der reinen Historie in den Arm zu fallen; im Gegenteil: ein Gesichtspunkt, der vermöge seiner Beschaffenheit nicht unmittelbar von ihr selbst dargeboten ist, soll die Historie fruchtbar machen.

Es soll also dem Probleme: „Inwiefern ist Religion Erfahrung", es soll der Formel „Schrift" in Luthers Werken nachgespürt werden; das soll sich zunächst in einem chronologischen Längsschnitte, hierauf in sachlichem Querschnitte analytisch klären und zu genauem Ausdrucke kommen, doch auch seine korrelative Bedingtheit entwickelt werden. — Zwei verschiedene Fragen als ein- und dieselbe zu erweisen, das heißt, als einen dritten, über jenen beiden Fragen stehenden Problemkomplex, bedeutet eine Antwort auf sie. Die Fragen: „Religion als Erfahrung" und „Wort Gottes" innerhalb des persönlich-historischen und religiösen Phänomens „Martin Luther" als Einheit höherer Ordnung darzustellen, möchte auf den folgenden Seiten deren fruchtbare Beantwortung sein!

I. Abschnitt: Der geschichtliche Gang.

1. Die Überwindung des erfurt-wittenbergischen Biblizismus.

Nicht so klagend, nicht so kleinlaut wie das entsprechende Kapitel in anderen Darstellungen des theologischen und religiösen Werdeganges Luthers stehen wir in unserem Falle den spärlichen und verstümmelten Quellen der an sich innerlich dunklen und verworrenen Jahre des Erfurter und Wittenberger Dozenten bis zu seiner ersten Vorlesung über den Psalter 1513/15 gegenüber. Luthers Dogmatik in diesem Zeitabschnitte mag mehrdeutig sein, von Gelegenheit zu Gelegenheit wechselnd, immer an anderer theologischer Vorlage gerichtet; gerade solcher Wechsel einerseits und eine merkwürdig durchgehende Beständigkeit gegenüber der

Schrift anderseits sprechen deutlich dafür, daß die Bibel ihm damals noch nicht die religiöse Auskunftsstelle für seine persönliche Herzensfrage gewesen ist. Aber sie ist ihm sichtlich Autorität, die Autorität schlechthin. Das bezeugen schon die Randbemerkungen in seinen theologischen und philosophischen Studierbüchern um die Wende des ersten Jahrzehntes.[1]) Er verurteilt Aristoteles, wo dieser mit der katholischen Wahrheit im Widerspruche steht,[2]) lehnt auch die Lehren der Scholastiker ab, zum Beispiel des Lombarden, Duns, sofern sie mit dem theologischen Systeme der Schrift nicht im Einklang sind.[3]) Dieses trägt zwar deutliche Spuren der occamistischen Theologie, ist aber für Luther damals die göttliche Offenbarung im „Worte", allen menschlichen Geist weit übersteigend.[4]) Es handelt sich in derartigen Äußerungen um mehr als ein ehrfürchtiges Theologendiktum, wie es sich auch sonst häufig findet; das ist hier persönliche Vertrautheit mit der Bibel. Man sieht es bestätigt, sobald man die ältesten auf uns gekommenen Lutherpredigten durchblättert, eigentlich theologische Mönchskonferenzen. Welche Bibelfestigkeit! Auch schon in den ersten erhaltenen Briefen finden sich biblische Wendungen, wird das Bibelwort sprichwörtlich verwendet.[5]) Allein es fehlt dem Gebrauche des „Wortes" noch durchweg eine persönliche, subjektive Farbe; die Schrift ist bloß Norm, ja selbst ein theologischer „locus".[6]) Überall noch Allgemeinheiten ohne den lebendigen Zusammenhang mit einer besonderen Erfahrung; oder, um das mit einer späteren lutherischen Wendung zu kennzeichnen, Luthers Gedanken über das „Wort" wachsen nicht „von unten hinauf", sondern alles ist von oben herunter durchdacht und distinguiert; wie das Wort bei Gott in dessen Herzen, dann in Christus auf Erden, oder — häufiger — in den Inspirierten wohnt, wo es wieder drei Modi annehmen kann, „erwogen oder mental, gesprochen oder vokal, geschrieben oder skriptil".[7])

Blättert man aber in demselben Lutherbande noch einige Seiten weiter, so findet man, was man bis dahin vermißt hat. Der ehemalige Jurist steht seiner Bibel nicht mehr bloß nach Juristenart gegenüber, als dem besten Kodex, der ein für allemal abgeschlossen ist, wie der „liebe Meister Occam" sie empfohlen hatte.[8]) Es ist zwar noch immer ein Gesetzbuch, doch dem „alten Gesetz (des Moses)" folgt, von größerer Dignität, das „neue", das „Gesetz des Evangeliums".[9]) Luther ist zwar noch immer Biblizist, aber er findet bedeutsam zärtliche Töne da und dort im

[1]) Siehe W. A. IX.
[2]) Ebd. 27, 22 f.
[3]) Ebd. 46, 16 f.
[4]) Ebd. 66, 9 f; 84, 7 f.
[5]) Z. Bsp. Mt. 7, 4; 23, 24 usw.
[6]) in Anlehnung an Augustin; Spekulationen über den johanneischen Logos; vgl. W. A. I 23 ff., Loofs, Leitfaden, S. 691.
[7]) Siehe W. A. I 30.
[8]) Vgl. Kropatschek, a. a. O., S. 317.

Psalterkolleg 1513 bis 1515: wie er einen schwierigen Text auf „den Felsen" werfe, um „den süßesten Kern zu finden";[1]) da verrät sich Bernhards Einfluß. Aus dem blinden Biblizismus, zu dem auch ihn, wie das späte Mittelalter, die Unsicherheit seiner persönlichen Frömmigkeit und der religiöse Agnostizismus des Nominalismus angehalten haben mochten, ist ein fast souveränes Zuhausesein in der Bibel geworden, wenn auch noch sehr ausführlich und ermüdend nach der allegorischen Methode ausgelegt wird.

Der occamistische Exeget hat sich nämlich immer mehr zum humanistischen gemodelt. Die Schrift ist ihm Norm und Prinzip geblieben; modifiziert sind nur, ohne Einfluß auf Luthers innerste lebendige Stellungnahme, ihre Grundsätze. Biel, Usingen, Faber, Erasmus begegnen bei Luther einander in dieser Zeit.[2]) — In Wittenberg hat die Bibel der Humanisten Einzug gehalten und die scholastischen Autoritäten sind dem heiligen Augustin gewichen.

Indes ist dieser allgemeine Wandel im Geistesleben für Luther nicht so wichtig, auch wenn man noch in der Lage wäre, *seine* Exegese mit jener seiner Kollegen, etwa Langs oder Karlstadts, zu vergleichen. Wichtiges aber wandelt sich in seinem persönlichen Schriftgebrauche. Man blicke nur in die Predigten vom Jahre 1515 ab! „Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauf schauen, daß er nicht irre. Denn die Geschrift läßt sich wohl dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach *seinem* Affekt, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist zum Kreuz Christi; so wird er's gewißlich treffen und nicht fehlen!"[3]) Das ist keine Schulregel mehr; weder alter noch neuer Art. Das scheint aber auch (in der ersten Satzhälfte) eine Überwindung eigenen Bernhardismus' zu sein. Hier bekennt ein Mensch, der an der Hand der Bibel mit dem eigenen inneren Leben Haus zu halten versteht, als ob ein archimedischer Punkt bereits gefunden wäre.

Hinter Luther liegt eine große Pfadfinderarbeit an der Bibel, die erste Psaltervorlesung, im Sommer 1515 beendet. Schon liest er vor seinen Studenten über den Römerbrief. Der Augustiner-Eremit hat mutmaßlich in dieser Zeit das sogenannte „Turmerlebnis" gehabt,[4]) er hat an Römer 1_{17} verstehen gelernt, was die „Gottesgerechtigkeit" überall im „Worte Gottes" bedeutet. Der Psalterkommentar weist davon und dafür schon Spuren auf; trotzdem ist es schwierig, diesen hochwichtigen Wendepunkt in Luthers innerem Leben einigermaßen genau zu datieren, darum vor allem, weil er offenbar seine Publizistik nicht sogleich

[1]) Siehe W. A. III, 12 Glosse, vgl. Loofs, S. 693.

[2]) Vgl. Preuß, S. 8, Anmkg. 7: über den Bielschen Grundsatz „Schrift mit Schrift zu erklären", bedeutsam f. d. Humanismus überhaupt, vor allem aber für Zwingli.

[3]) Siehe W. A. I, 52.

[4]) Vgl. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1911, S. 27.

radikal bestimmt hat. Doch sollten die Rätsel, die auf Grund von Luthers späteren, direkt einander widersprechenden Äußerungen über den Zeitpunkt jenes Erlebnisses für den Historiker vorliegen,[1]) auch zu bedenken geben, daß das innere, geistige und charakterliche Werden eines Menschen nicht abrupt vor sich geht wie das Fallen eines Steines; daß es eben hier Jahre gebraucht hat, bis das Neue sich durchsetzte, bis das zum ersten Male fast visionär Erschaute beherrschender Mittelpunkt einer persönlichen Religion wurde! Der Kommentar zum Psalter selbst, ja auch noch der zum Römerbriefe nötigen solchen Schluß für den besonderen Fall geradezu auf. Es kommt hier nämlich nicht so sehr darauf an, daß Luther beginnt, sich — vom Standpunkte der lutherischen Glaubenslehre aus gesehen — immer korrekter auszudrücken, sondern darauf, wieviel Anderes, Altes, Scholastisches und Humanistisches er mit diesem Neuen weiterschleppt. Dem Professor vom Ende des Jahres 1515 traut man noch keine Reformation zu.[2])

Die „Kunst", welche ihm „der heilige Geist auf diesem Turm gegeben",[3]) die ihn von nun an beim Bibellesen „fröhlich" machte, die Luther selbst aber als solche erst allmählich zu Bewußtsein kam, ist das persönliche Verständnis für den paulinischen[4]) (bei Augustin wieder gefundenen) Gedanken unserer Rechtfertigung vor und Versöhnung mit Gott durch den gekreuzigten Christus. Ja, „diese Kunst" selbst, das „Geschenk der fides",[5]) die „Gnade", die „Zuversicht zu der Barmherzigkeit" des die Sünde „nicht zurechnenden Gottes", sein neues „subjektives Christentum"[6]) ist Luther mit der objektiven biblischen Botschaft der Recht-

[1]) Geschickte Zusammenstellung bei Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung.

[2]) H. Mandel (die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, Leipzig 1906) macht den Versuch, Luthers Weg vom modernen Scholastiker zum Reformator reicher zu gliedern. Dem Turmerlebnis, d. i. die Entdeckung der Sündenvergebung aus Erbarmen, ordnet er an Wert die „tiefe ethische Begründung der Theologie" in Anlehnung an Tauler und die Theologia deutsch über (S. 63). Freilich seien später die „ehemals gezogenen Grundlinien wieder sichtbar" geworden und haben zur Versöhnungslehre gedrängt. — Der Versuch scheint mir sehr beachtenswert.

[3]) H. Wrampelmeyer, Tagebuch über Dr M. Luther, geführt von Dr Konrad Kordatus, 1885, S. 423.

[4]) Siehe W. A. III z. Bsp. u. v. a. Stellen dieses Werkes, wo er bemerkt, daß die Frage des „tiefgründigsten Theologen Paulus unseren heutigen Theologen, ich weiß nicht, ob spekulativ, doch das weiß ich, daß praktisch so unbekannt als möglich" sei. Das klingt wie ein Selbstbekenntnis über die eigene Vergangenheit, da er, den Paulinismus lehrend, sich selber darinnen noch nicht gefunden hatte.

[5]) „Fides" ist mir bei Luther ein viel zu wichtiger und zentraler Begriff, als daß ich der Meinung wäre, unser mehrdeutiges „Glauben" g be ihn, für alle Fälle zutreffend, wieder. Im obigen Zusammenhange scheint mir die Umschreibung von Holl (Luthers Rechtfertigungslehre 1516 in Z Th K XX 1910, S. 245 ff.) S. 264 recht zutreffend: „Anerkennung der Berechtigung des göttlichen Urteils und das Ernstnehmen der Verheißung".

[6]) Vgl. zu all diesen Wendungen Loofs, S. 697—99.

fertigung mehr oder weniger identisch. Über den Inhalt jener religiösen Entdeckung ist sich die Gegenwart nämlich ziemlich einig. Luther hat sich mit der Heilsfrage nach Mönchsart befaßt, sie sittlich-meritorisch verstanden; diese Beschäftigung hat ihn aber in die peinlichste persönliche Not gestürzt; er weiß sich von Gott „verdammt"; die Bibelworte sind ihm unmittelbar lebendig geworden, da Gott die Sünde — und alles am Menschen ist Sünde — richtet und verurteilt, das heißt: Luther glaubt, daß Gott als allgemeiner strenger Richter nur gerecht sei. Doch es ist ihm im Anschluß an Paulus ebenso zur Gewißheit geworden, daß die Anerkennung dieser Gerechtigkeit Gottes (der „iustitia dei passiva", weil Gott dadurch gewissermaßen gerecht gemacht wird) umgekehrt dem Gläubigen zur Quelle der Gewißheit wird, Gott rechtfertige ihn, natürlich aus lauter Gnade, erkläre ihn für gerecht. Vermöge seiner „passiven Gerechtigkeit" „imputiert" der an und für sich „aktiv gerechte" Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi.[1])

Doch ist es Luther nicht zugleich damit klar geworden, daß infolgedessen die herkömmliche Weise des Bibellesens von Grund aus anders werden müsse; im Gegenteil, gerade jetzt schien ihm der Grundsatz der allegorischen Exegese recht begründet: Christus und der heilige Geist (nicht Menschenwitz) haben dadurch den Ihren „den Verstand geöffnet, in die Schriften einzusehen".[2]) Es scheint, daß in solchem Zusammenhange ihm auch Augustins Schrift „de spiritu et littera" so wertvoll wird; denn sie bestärkt ihn im Gebrauche des Schemas, in der Bibel den „tötenden Buchstaben" hinter den „lebendig machenden Geist" zurücktreten zu lassen, alles und jedes im Alten und Neuen Testamente nach der Regel des vierfachen Schriftsinnes auf „Christus" zu beziehen, den „Fels", an welchem die Nußschale auseinander springt. An die Stelle des alten Schriftgelehrtentums ist ein neues getreten, gegen das alte wird das neue nachdrücklich behauptet: nicht wörtliche historische Bedeutung, nicht deren Allegorie in der alttestamentlichen Kirche (Synagoge), nicht Ermittelung ihrer Tropologie in pharisäischer Morallehre, nicht der anagogische Ausblick auf die letzten Dinge (leiblicher Glanz); vielmehr muß überall der mystische Christus in den Vordergrund treten. Der rechte historisierende Psalmenausleger bezieht den Psalm auf den ersten apostolischen Jüngerkreis, ermittelt dann in christlicher Allegorese die

[1]) Daß die „iustitia dei activa et passiva" an dieser Stelle so erklärt wird, ist ein Rückschluß aus der im Jahre 1911 (Theolog. Studien u. Kritiken LXXXIV. S. 461 ff.) von Loofs in den Vordergrund des Interesses gerückten Stelle aus den Scholien der ersten Römerbriefvorlesung (59, 18—20) auf drei bis vier Jahre früher. Loofs hat nämlich bei dieser Gelegenheit nachgewiesen, daß Luther zur Zeit jener Vorlesung „bereits über das Stadium hinaus war, da die Fassung der iustitia dei im Sinne der iustitia dei passiva ihm der Schlüssel zum Verständnis des Paulus war".

[2]) Siehe W. A. III 11.

Kirche, Christi Leib; die Tropologie stellt die Gerechtigkeit aus dem Glauben dar (die Früchte der Wiedergeburt) und die Anagogie handelt wohl von den letzten Dingen, doch in ihrem Himmelsglanze, wenn Gott wieder Alles in Allem sei. — Wie Luther im Einklange mit dem von ihm bereits erreichten Verständnisse des Christentums die Bibel jetzt schon durchweg hätte auslegen können, ja, nach seinem späteren Urteile, hätte auslegen sollen, macht sich nur da und dort wie eine untergeordnete Andeutung bemerkbar.[1])

Im Jahre 1517 hat Luther abermals den Psalter erklärt, doch er hat eine Auswahl darin getroffen, die sieben Bußpsalmen. Daß es eben die von der Kirche tradierten Sieben sind, scheint bedeutungslos neben dem Umstande, daß es gerade die Bußpsalmen sind, das religiöse Bekenntnis menschlicher „humilitas". Aber diese ist gleichzeitig in erster Linie die „humilitas Christi".[2])

In dieser verblüffenden Gleichung ist Luthers religiöse Reformation enthalten. — Es handelt sich jetzt um den historischen, nicht mehr um einen mystischen Christus. Luther will nicht mehr in Allegorien reden. Soweit reicht der Unterschied gegenüber dem Kommentare aus den Jahren 1513 bis 1515. Mit dürren Worten heißt es in der Einleitung zum Psalm 38:[3]) „Diesen Psalm betet Christus in seinem Leiden und Buß', die er für unser Sünd' tan hat. Ja, das ist die rechte Regel: Wer alle Psalmen höret gleich als aus Christus Mund geredet und also ihm nachredet, wie ein Kind seinem Vater nachbetet — kann ihm aber nicht nachbeten, er sei ihm denn gleichförmig in der Buß' und Leiden. Darum macht dieser Psalm aufs allerklarste die Weis', Wort', Werk', Gedanken und Bärden eines wahren, reuigen Herzens."

Wenn man aus jenem Kommentar die Bußpsalmen herausgreift und sie mit der Bearbeitung von 1517 vergleicht, so übertrifft die Verschiedenheit alle Erwartung, welche Verschiedenheit sich nicht einfach daraus erklärt, daß hier eine erbaulich volks-

[1]) Z. Bsp. W. A. III 191: „Die Schrift spricht und stellt sich gemäß unserer eigenen besonderen Verfassung dar", oder, W. A. IV 511, wenn er bei Ps. 76 (deutsch 77) erwähnt: „Wer in der Selbstbesinnung solche Gewissensbisse nicht an sich selbst erfahren hat, kann diesen Psalm mit keinem Worte lehren. Deswegen ist er mir schwierig, weil ich keine Gewissensbisse habe und doch darüber reden soll". Dabei ist die Auslegung eben dieses Psalmes eine Perle im ganzen Kommentar. Sorgfältig analysiert sie den Heilsweg, wiewohl sie ihn allegorisch mit dem Zuge durchs Rote Meer vergleicht; betont mit großem Nachdrucke gerade auch gegen einzelne widersprüchige Verse (z. Bsp. V. 21) den religiösen Gedanken. (Vgl. W. A. III 545 „cogere nos vult omnia dicta de littera occidente intelligere"). Doppelt auffallend und bedeutsam erscheint daneben jenes Selbstbekenntnis zum Schluß. Daß Luther, als er über diesen Psalm las, zufällig „ohne Gewissensbisse" gewesen ist, ist belanglos; daß er aber darüber Klarheit hatte, solche eigene „humilitas" sei unerläßliche subjektive Vorbedingung für das rechte Verständnis des Wortes, das ist ein Zug des neuen Luther, den wir dann im Jahre 1517 in ganzer Größe aufrecht sehen.

[2]) Vgl. Mandel a. a. O.

[3]) S. W. A. I 175.

tümliche Schrift vorliegt. Dort wimmelt es von Zitaten früherer Exegeten, vor allem aber von biblischen Parallelstellen, hier wird in intensiver Untersuchung bloß der vorliegende Text erklärt und an Stelle jenes Biblizismus finden wir überall Berufung auf die analoge Erfahrung des Lesers.[1]) — Luther zeigt in den Bußpsalmen den Ort auf, wo Religion Erfahrung ist; greift das aus der Bibel heraus und stellt es in den Vordergrund des Gemeindeinteresses, was *erlebt wird*; nicht auch, was etwa erlebt werden *sollte*. So ist ihm „Religion als Erfahrung", bezeugt im „Worte Gottes", alles andere eher als die Herrlichkeit Gottes; vielmehr „ein Tropf' und Vorschmack höllischer Pein und ewiger Verdammnis":[2]) nämlich „sich selbst in allen guten Worten, Werken, Leben unnütz und Narren achten und gründlich ohn' alles Betrügen seines Herzens erkennen".[3]) Denn „die Hand Gottes, das Werk der Straf' auswendig, macht ganz krank und leidend den Leichnam (= Leib); und wo es also stehet, da stehet es recht mit dem Menschen, denn so hat es Christo gangen".[4])

Bei alledem liegt aber auf der „Erfahrung" nicht mehr Betonung als auf der „Religion". Als ob sich Luther dessen ganz bewußt wäre, daß er die Grenzen des religiösen Gebietes enger stecke, daß er sie scharf ziehe insbesondere gegenüber dem sittlichen: Ein rechtes Leben besteht „nicht in vielen Werken, sondern es steht nur in seinem Kreuzigen und Töten des alten Menschen . . . . es sei . . . nach der *scheinenden* Heiligkeit"[5]) und „also soll sein eines jeglichen Christen Leben und Wesen, daß er außer Gott nichts wisse oder hat, auch denselben nicht anders denn im Glauben".[6]) Fragt man aber, woraufhin der Reformator Selbstverzweiflung *Religion*, noch mehr, lebendige *christliche* Frömmigkeit nenne, so antwortet er, das eben sei „der Weg des Kreuzes".[7]) Derjenige, welcher die Not der Bußpsalmen erleben kann, und der historische Christus sind in irgendeinem Modus gleich; *Beider* Nöte sind „Gottes Pfeile", das „Mitwirken und innerlich Einschießen Gottes" (anschließend an Psalm 38,2). Darum der Mensch, „alsbald er sich ein Sünder nennet und dir's klaget, alsbald ist er gerecht und angenehm vor dir".[8]) Ja, Luther

[1]) Etwa Ps. 6 (W. A. I 159): „Dieser Psalm allen gemein ist und niemanden auszeugt (= ausnimmt); darum weh allen denen, die sich nicht fürchten und ihre Sünde nicht fühlen"; oder (ebd. 160): „selig die, denen das im Leben widerfährt . . . . niemand bittet . . . gründlich, der noch nicht gründlich erschrocken und verlassen ist; denn er weiß nicht, was ihm gebrißt . . . . Darum, daß Gott möge seine Kraft und Trost ausgeben und uns mitteilen, so zieht er hin allen Trost und macht die Seele herzlich betrübt, schreiend und sehend nach seinem Trost."

[2]) Siehe W. A. I 160.

[3]) Ebd. 214.

[4]) Ebd. 176.

[5]) Ebd. 162.

[6]) Ebd. 165.

[7]) Ebd. 172.

[8]) Ebd. 170.

hat kein Bedenken getragen, in diesem volkstümlichen Werke den Prozeß des religiösen Erlebens bis in seine logischen (fast möchte man sagen: in die religionsaprioriſchen) Wurzeln zu verfolgen. Es ist ihm ein „Wunderding; wer da keine Sünde hat, der fühlet und hat sie . . . . denn es wäre nicht möglich, daß er über und wider die Sünde klagete, wenn er nicht in der Gerechtigkeit und Gnaden lebte. Denn ein Teufel jagt den andern nit aus . . . . Allsogleich, wie Christus zugleich lebendig und tot wahrhaftig war, also zugleich müssen *sie* voll Sünde und ohne Sünde sein, die recht Christen sein".[1]) Um denselben Gedanken zu veranschaulichen, erinnert er an den „Bildmacher", der vom Klotze wegnimmt und abhaut, was nicht zum Bilde gehört, und so sein Bild in Wahrheit gestaltet; „also in der Furcht, die den alten Adam abhauet, wächst die Hoffnung, die den neuen Menschen formet".[2])

Da wird klar, warum von nun ab im Mittelpunkte der Christuspredigt Luthers keine Christologie steht, sondern die auch von den „Lutheranern" (Th. *Harnack*, nicht so sehr *Köstlin*, neuerdings wieder *Mandel*)[3]) nachdrücklich betonte „humilitas Christi". Von hier aus versteht man auch, wie wenig für die Glaubenslehre Luthers jede objektivierende Dogmatik bedeuten muß, wenn der Reformator auch sein Leben lang nicht aufgehört hat, über die Heilsfrage und deren Zusammenhänge in Tönen zu reden und zu schreiben, die er schon sehr frühzeitig angeschlagen hat,[4]) daß nämlich für den Menschen „seine Sündhaftigkeit verleugnen heiße, die Wahrhaftigkeit Gottes verleugnen, welcher sagt: wir stecken in Sünden und Christus ist für uns gestorben.[5]) Derlei ist natürlich auch im ganzen des Lutherischen Bekenntnisses durchaus kein Widerspruch; bloß daß hier die Augen des dogmatischen *Denkers* sehen, der seine Gedanken über den Menschen nach seinem allgemeinen theistischen Weltbilde reguliert, nicht mit den des vorwiegend mit der eigenen persönlichen religiösen Gewissensfrage beschäftigten Mannes, der von seiner Frömmigkeit wohl weiß, sie sei ein ewiges Werden (fieri), nicht ein Sein (esse).

Was ist nun für den *neuen* Luther der Psalm, die Bibel überhaupt, sowohl alten als auch neuen Testaments? Die Antwort

[1]) Siehe W. A. I 177.
[2]) Ebd. 208.
[3]) *Mandel*, a. a. O., S. 5. „Nicht an dem Trost der Sündenvergebung und an der Versöhnung hatten seine (= Luthers) reformatorischen Ausführungen den Mittelpunkt, sondern an dem in gesetzlicher Weise gepredigten ethischen Verständnis des Glaubens an Gott, nach welchem ‚einen Gott bekennen' das sittliche oder persönliche Grundverhalten des natürlichen Eigenwillens bedeutet", ebd. S. 61 „Das große Thema der reformatorischen Jahre" ist die „Theologie des Kreuzes" d. i. nicht des Werkes der Versöhnung, sondern der schlechthinnigen Selbstverleugnung als der einzigen Weise, wirklich zu glauben und Gott anzuerkennen."
[4]) Z. Bsp. in der ersten Psaltervorlesung, W. A. IV 497 u. v. a. St.
[5]) es ist die objektivierende Fassung der auf S. 7 in der ursprünglichen Form wiedergegebenen Lösung der Gerechtigkeitsfrage Gottes.

ist sehr bündig: „Evangelium!" In reiner Religion gibt es nämlich kein „Gesetz"; gerade weil die Erfahrung der Religion eben dort anhebt, wo das Wort Gottes sich wie eine strafende, vernichtende Gesetzespredigt ausnimmt, und die unmittelbare Erfahrung dort, streng genommen, auch schon wieder aufgehört hat,[1]) wo das spezifische Evangelium, die Frohbotschaft für das geängstete Gewissen, allererst einsetzt, so daß allerdings, scharf und ehrlich, von der neuen „Gerechtigkeit" und „Versöhnung" nur gesagt werden kann, sie sei „zugerechnet", keine eingeflößte Realität, wie immer geartet diese Einflößung auch sein mag. — So kommt Luther in einer lateinischen Predigt vom 7. Dezember 1516 zu dem Satze: „Viele nennen das Evangelium die Gebote für das Leben im neuen Gesetz. Dadurch aber wird es ihnen unmöglich, den Apostel Paulus zu verstehen, der, wie auch Christus, das Evangelium in seinem eigentlichen Sinne auffaßt. Das Evangelium hat vielmehr ein doppeltes Amt: das erste ist, das alte Gesetz auszulegen . . . . das zweite, eigentliche und wahre, daß es dem verzweifelten Gewissen Hilfe und Heilung ankündigt . . . . So demütigt es durch jenes Auslegen und hebt empor durch die Botschaft der Gnade, zerschmettert und heilt, tötet und macht lebendig, führt hinab in die Hölle und führt auch wieder zurück."[2])

Nun ist mit der Anführung dieser merkwürdigen Stelle über die Bedeutung des „Evangeliums" für den praktischen Bibelchristen, den „Bußpsalmen" zeitlich vorgegriffen. War also die neue Bibelreligion schon vorher gefunden? — Wie in den Bußpsalmen, wird auch im obigen Zusammenhange als einziger Gewährsmann Paulus hervorgehoben. Hat also Paulus zu jener religiösen Entdeckung in besonders intimer Weise mitgeholfen?

In der Tat hat Luther an Paulus in den Jahren 1515/16 seine neue Bibeltheologie gewonnen. Es ist die Zeit seiner ersten Römerbriefvorlesung. Schon Denifles Mitteilungen brachten der Lutherforschung Erleuchtungen, J. Fickers[3]) Ausgabe des

[1]) Auf dieses Blatt gehört es, wenn es in der (von Luther oder Barth. Bernhardi formulierten) „Quaestio de viribus et voluntate hominis . . .", 1516, heißt: „ergo omnis sanctus conscienter est peccator, ignoranter [!] vero iustus; peccator secundum rem, iustus secundum spem, peccator revera, iustus vero per imputationem dei miserentis" W. A. I 149.

[2]) Siehe W. A. I 105 f. — Sofern man die bedeutsame Streitfrage der neueren Theologie nach der „Buße des evangelischen Christen" an Luther historisch einleiten und begründen will, müßte man m. E. bereits das Jahr 1515 in Betracht ziehen. Denn dieselbe Sache, die Luther später notgedrungen als „poenitentia" und „contritio" bezeichnete, ist Kern und Stern der ersten Römerbriefvorlesung, ja sogar die subjektive Voraussetzung des neuen Verständnisses der „iustitia dei". Nebenbei sei zur Kontroverse Herrmann-Lipsius bemerkt, daß mir Herrmanns unbestreitbare Abweichungen von Luther nicht auf seine Bestreitung des „Gesetzes" und „Zornes Gottes" zurückzugehen scheinen, vielmehr kommt infolge der Herrmannschen Verquickung von sittlichem Charakter und Religion das „Wort Gottes" in der hervorragenden Rolle, die es bei Luther spielt, zu kurz.

[3]) Joh. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Leipzig 1908.

Kommentars ist für sie wohl das größte Geschenk des verflossenen Jahrzehntes. Denn dies Werk enthüllt die inneren Voraussetzungen der deutschen Reformation, ja, es ist vielfach, bloß auf das Religiöse besehen, deren Vollendung. Was der folgende Zeitabschnitt bis zum Wormser Reichstag an lutherischer Kritik gegen die bestehende Kirche gezeitigt hat, stellt sich meist nur als praktische Einzelanwendung der in der Arbeit am Römerbriefe gewonnenen religiösen Gesamtüberzeugung dar. Sogar das Schriftprinzip als letzte Christenautorität (das sogenannte Formalprinzip der Reformation) trotz Kurie und Konzil ergibt sich, von hier aus gesehen, als gelegentlicher, geschichtsökonomischer Grundsatz. Weit mehr als ein bloßer Kommentar ist der Scholienband; trotz den in einem exegetischen Werke unvermeidlichen Wiederholungen doch ein wohlkomponiertes, von Stufe zu Stufe aufwärts führendes Werk, eine Schöpfung des reifen Genius und zugleich ein beispielloser Beleg für die geistige und geistliche Dignität des Paulusbriefes, der das alles ausgelöst hat.[1])

Zum Thema seiner Scholien macht Luther die Tendenz, die er aus dem Römerbriefe heraushört, „alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches zu zerstören, auszureißen und zu zerpflücken" und „die Sünde zu pflanzen, aufzubauen und groß zu machen (mag sie auch so groß nicht sein oder vielmehr dafür gehalten werden)".[2]) Nicht bloß, daß er diesem Programme mit aller Hartnäckigkeit treu bleibt, er schickt dem Buche auch noch den Gedanken voran, der dem Ethiker, wo immer er ihn antreffen mag, bedenklich erscheint, daß uns nämlich Gott nicht durch unsere eigene (= domestica) Gerechtigkeit und Weisheit erretten wolle, sondern von außen her (= extranea); die von fremder Seite in uns hereinkomme, das heißt vom Himmel — weil sie auf der Erde nicht gewachsen ist.[3]) So hat Luther hier die Kardinalfrage negativ und positiv gewendet.

Es ist natürlich wieder seine Kardinalfrage: wie wird Religion Erfahrung? wie weit ist sie Erfahrung? Die Antwort darauf ist verneinend und doch bejahend: verneinend, weil die Sünde in der Tat riesengroß sei und als das auch erkannt werden müsse, weil Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit uns „fremd" im Wesen ist; bejahend, weil sich dies „Fremde" doch unserem Inneren entgegen bewegt. „Das neue Leben ist kein Gegenstand der Erfahrung";[4]) „es gilt nur: fordern und hoffen".[5]) Auf den ersten Blick ist es sowohl auch Erlebnis, sicherlich aber anders, als

[1]) Glosse, Bd. I; Scholien, Bd. II. Beide Bände wollen mit und ineinander gelesen sein; für unsere Frage besonders wichtig. In der kurzen Glosse wird manches zur Schriftfrage thetisch formuliert und bekommt ein dogmatisches Aussehen, vor allem die Justifikationsfrage, die mit den Begriffen lex und evangelium im innigsten Zusammenhange steht.

[2]) II 1.

[3]) Ebd. 2.

[4]) Ebd. 54.

[5]) II 104.

man sonst von Erlebnissen redet; eine Erfahrung, die sich auf „Fordern" und „Hoffen" dessen beschränkt, was für irdisch-leibliche Organe doch nie greifbar wird. Man soll als evangelischer Christ die „Welt" im Innenleben des Frommen nicht in rosigerem Lichte sehen wollen, als es der lebensstarke Luther getan; der Weg des Nach- und Miterlebens des Römerbriefes führt nach seiner Meinung an Gründen und Abgründen vorbei. Ja, „es ist mehr als eine Pest das Geschlecht der Prediger von heute, das uns von den Zeichen direkter Gnade predigt, um die Menschen sicher zu machen; während doch das beste Zeichen der Gnade Angst und Zittern ist (timere et tremere) und das gegenwärtigste Zeichen von Gottes Zorn, sicher und voll Zuversicht zu sein".[1]) Hier kommt zum klarsten Ausdrucke, daß nur das erste von jenem doppelten Amte des Evangeliums in das Bereich der buchstäblichen Erfahrung fällt.

Nun aber ergibt sich als einfache Folge: „Das Evangelium ist nicht allein was Matthäus, Markus, Lukas und Johannes geschrieben haben . . . . Evangelium ist das Wort vom Gottessohn, dem Fleisch Gewordenen, Leidenden, Verklärten . . . . Evangelium, das ist das Wort Gottes"[2]) schlechthin.

Um jedes Mißverständnis zu vereiteln, trägt man tatsächlich Bedenken, die „fides seu credulitas", durch welche das Evangelium im subjektiven Leben des Christen wirkt, mit „Glauben" an das Evangelium wiederzugeben, eben weil es mit der „Zuversicht" nichts zu tun hat. Luther verweist auf die „Heiligen"; in ihrer „Anfechtung selbst ist ihr Trost".[3]) „Das ganze Leben des neuen Volkes, des Volkes der „fides", des geistlichen Volkes besteht in Herzensseufzern, lauter Mühe und Leibeswerk; in nichts anderem als: die Rechtfertigung immer fordern, suchen, verlangen — bis in den Tod niemals stillstehen, niemals erlangthaben, kein Werk als Ziel der erreichten Gerechtigkeit hinstellen, sie vielmehr, die bis jetzt immer noch draußen weilt, erwarten, selbst aber immerwährend in Sünden leben und sein".[4]) — Da sind Begriffe der kirchlichen Dogmatik, fides, iustitia, iustificari, aber in welch neuem, lebendigem Konnex sind sie verwendet![5])

[1]) Vgl. Ficker II 324.

[2]) Ebd. 12 f. vgl. aus Melanchthons „loci" 1521, Ausg. Plitt-Kolde, 3. Aufl. 1900, S. 140 „Neque vero ita legem et evangelium tradiit scriptura, ut evangelium id modo putes, quod scripserunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Johannes, Mosi libros nihil nisi legem. Sed sparsa est evangelii ratio. . ."

[3]) Vgl. Ficker II 36.

[4]) Ebd. 99/100. — Nebenbei gesagt, handelt es sich oben um die „Erwählungsgewißheit", von der Holl a. a. O. S. 247 meint, Luther habe sie „nie für erreichbar gehalten und trotzdem Heilsgewißheit gelehrt." Der Christenzustand ist nämlich, vom Menschen aus betrachtet, „poenitentia", vom gnädigen Gott aus betrachtet, „iustitia".

[5]) Auch Holl macht darauf aufmerksam, a. a. O. S. 254, caritas, spiritus, gratia, von der Scholastik peinlich unterschieden, werden hier „ruhig als gleichbedeutend" behandelt; ebenso Gnade und Gerechtigkeit (S. 258).

Loofs vermerkt, daß „unter diesen Umständen . . . die Vorstellung der iusticia extranea, die bei Luther in dieser Zeit mehrfach vorkommt, einen von seinen späteren Gedanken völlig abweichenden Sinn hat".[1]) Die Lösung dieser Unstimmigkeit scheint darin zu liegen, daß Luther unter „fides" und „credere" an diesem Zeitpunkte die tatsächliche, möglichе Erfahrung des an den Menschen ergehenden Evangeliums versteht, die religiöse Selbstbe- und Verurteilung; versteht und zur Hauptsache macht! Wohl kennt er auch die „fides" als vertrauensvollen Autoritätsglauben; sie steht wie selbstverständlich nebenbei. Sehr bezeichnend dafür ist eine Stelle, die Loofs[2]) (in anderem Zusammenhange) herausgreift, daß nämlich Gott uns gerecht mache, wenn wir bekennen, daß wir die Sünde nicht überwinden können. „Das tut er, wenn wir seinem Worte glauben . . ." Ist hier solch buchstäblicher Wortglaube oder jener religiöse Wortglaube das Grundlegende? Neuerdings bricht die rechte Erkenntnis sich Bahn, wenn neben Mandel und Walther etwa zum Beispiel auch Holl[3]) von Luthers Bußverzweiflung aus das Verständnis für dessen Glauben und Rechtfertigungslehre sucht. „Luther gesteht sogar, daß er selbst auch eine Zeitlang unter diesem Banne (behäbigen Sicherheitsgefühles) gestanden habe[4]) — eine höchst wertvolle Ergänzung des Bildes seiner Klosterkämpfe." Also nicht die Zuversicht, vielmehr die negative Selbstbeurteilung, die „humilitas", die Demut[5]) ist's, dadurch „Christus in uns", der fromme Mensch, gerecht wird;[6]) nicht durch irgendein mystisches Einwohnen, einen neuen Hochmut, neue Selbstgerechtigkeit. Die „humilitas Christi", das Wesen seiner „incarnatio" und dadurch für uns die Quelle, Gott indirekt zu erfahren als den weisen, gerechten, starken und gütigen,[7]) ist das Kriterium für religiöse Erkenntnis. So wird das Evangelium positiv wirksam, „die Erkenntnis der Sünde treibt mich dazu, daß Gott in mir gerecht wird (das heißt, daß ich ihm glaube und er mich auf diese Weise gerecht macht)";[8]) diese Gerechtmachung Gottes und die Gläubigkeit an Gott ist dasselbe".[9]) Die christliche „fides seu credulitas" ist definiert! — Und zur Probe, ob es gelungen ist, das Dogma des Evangeliums als Erfahrung zu erweisen, stellt Luther seine Bearbeitung neben die dogmatische Justifikationsthese: „Dadurch also, daß Er gerecht gemacht wird, macht Er

1) Siehe Leitfaden 3, S. 707/08.
2) Siehe Theol. Studien und Kritiken LXXXIV, 1911, S. 470.
3) Siehe a. a. O., S. 264.
4) Siehe Ficker II 109, 273.
5) Ebd. 39.
6) Ebd. 54.
7) Ebd. 57.
8) Ebd. 60.
9) Ebd. — Trotz des Anklanges ist es ein anderer Gedanke als der da und dort im ersten Psalterkommentar durch die Gleichung: Rechtfertigung = Geschenk des Glaubens ausgesprochene, obgleich es im Grunde auf dasselbe hinauskommt.

gerecht; und dadurch, daß Er gerecht macht, wird Er gerecht gemacht".[1])

Allein durch Paradoxe erklärt man nicht, sondern stellt Aufgaben. Die Lösung dieser Aufgabe hat Luther, wie wir gesehen haben, in den „Bußpsalmen" des Jahres 1517 gegeben. Der Römerbriefkommentar ist insofern die Schmiede des reformatorischen Werkes, der Einblick darein unentbehrlich nicht so sehr für dessen äußerliche, als psychologische Geschichte.

Loofs[2]) allerdings bemerkt in diesem Buche auch einen bedeutungsvollen Mangel, der gerade in unserem Zusammenhange näherer Betrachtung wert ist. Das Glauben erscheine „nicht selten als ein undisputierliches Hinnehmen des Schriftwortes". Das mag in der Schrift, die an der Grenze zweier Epochen steht, ebensogut als Rest des frühlutherschen Biblizismus angesehen werden, wie auch schon als ein Aufleuchten des „Formalprinzipes" der Reformation. Für uns hier kommt es in ganz anderem Sinne in Betracht. Einmal verrät sich darin Luthers Einsicht, daß es eine konkrete, dingliche Detailerfahrung über Gott nicht gebe, daß sohin unser Wissen um Gott einzig auf die Autorität des Wortes angewiesen ist. Zum andern aber zeigt sich da, wie deutlich Luther die etwaigen Mängel seiner neuen „Rechtfertigung als Erfahrung" gesehen hat: die Rechtfertigung wird bloß aus der humilitas erschlossen, nicht vom Subjekte irgendwie unmittelbar verspürt. Ohne Zweifel ist die humilitas und das credere gleich: Leben im „Worte Gottes", weil wir aber vermöge des tatsächlichen Maßes unserer humilitas „niemals wissen können, ob wir gerechtfertigt sind, ob wir glauben (= credamus) . . ., darum ist auch der Glaube an ihn selbst (= Gott) eine ungewisse Sache"; deshalb „muß unsere humilitas ins Ungemessene gehen", müssen wir „in jedem Worte Gottes leben, keines leugnen".[3]) Das sieht auch nicht schlechthin wie „undisputierliches Hinnehmen des Schriftwortes" aus. Vielleicht darf man auch eine Feinheit des Ausdruckes heraushören: Luther sagt nicht „Schrift", sondern „Wort Gottes". Steckt dahinter nicht der Gedanke, daß in der „Schrift" als objektiver Größe mehr „Wort Gottes" liege, als das Leben erfährt, ja, daß in diesem Mehr die vorderhand bloß erschlossene Rechtfertigung zu suchen ist?

Luther vermißt im credere und in der fides, wie er sie auf dieser Stufe versteht, das neue Lebensgefühl des Christen, das zu aktiver Bewegung drängt. Man merkt, wie er in der charitas des Paulus die fides als das erweisen möchte; doch gelungen ist es

[1]) Siehe Ficker II 65.

[2]) Loofs, Leitfaden, S. 703.

[3]) Siehe Ficker II 87 — doch möchten wir nicht, wie Walther I, diese Aeußerung irgendwie mit kirchlich-praktischen Rezepten belasten. — Zu humilitas und credere im obigen Zusammenhange verweisen wir wieder auf Holl (a. a. O., S. 268) „Buße und Glaube nur zwei Seiten desselben Vorganges".

nicht. Es fehlt die Zuversicht, die „fiducia". — Es scheint uns unzutreffend,[1]) darin noch einen Mangel an Einsicht in das Wesen subjektiver Heilsgewißheit in dieser Zeit seiner Entwicklung zu sehen; zumal man sich so das Verständnis verbaut sowohl für die in den nächsten Jahren entstehende reformatorische Sakramentslehre, als auch für Stern und Kern der in der Folge klar herausgearbeiteten fiducia selbst; schließlich aber dürfte man auf diese Weise Gefahr laufen, an der tiefen, neubegründeten Bedeutung des alten Erbsündebegriffes vorüberzugehen, der hier, soweit wir sehen, bei Luther zum ersten Male in den Vordergrund tritt. — In der Form eines kleinen Registers der biblischen, eigentlich alttestamentlichen, Bezeichnungen für Sünde[2]) kommt diese wichtige Sache zur Sprache. Pescha, die „aktuelle Sünde", das einzelne sittliche Vergehen, sei ein für die christliche Frömmigkeit noch ganz bedeutungsloser Begriff, bloß „Gesetzesübertretung"; Aon sei die Sünde, in welcher der „Mangel unserer Gerechtigkeit vor Gott" zum Ausdruck komme, also eben das, was wir in der humilitas bedenken, das Wesen des fleischgewordenen Christus; Hattaa aber der Zunder (gut katholisch = fomes), die „wurzelhafte Sünde, die Konkupiszenz und Krankheit der Natur". Dies Letztere wohl ist's, das uns die Möglichkeit der Rechtfertigungserfahrung nimmt; zu seiner Überwindung ist die „unermeßliche humilitas" postuliert. Es ist der schlechte Baum, der die böse Frucht trägt. Deshalb „sündigt nicht die gebärende Mutter", sondern „der Geborene ist (dieser) „Sünder"[3]) vermöge einer Charakterbeschaffenheit, die irgendwie am ganzen Menschen haftet, ihm angeboren ist. Der Gegensatz gegen die kirchliche augustinische Konstruktion der „Erbsünde" springt in die Augen; hier wird kein Dogma gelehrt, sondern Erfahrenes beschrieben! „Alle sind Sünder, nicht durch die Tat, sondern durch ein und dieselbe Schuld; nur Adam allein durch die Tat und Schuld zugleich . . ."[4]) „Adam hat gesündigt und daran tragen alle seine Söhne, daran sind sie auch schuld."[5]) Wohl lenkt Luther hier zur dogmatischen Definition zurück doch, wie um die erfahrungsgemäße Erbsünde als „Erbschuld" noch unmißverständlicher zu bestimmen, die sich aus unserer bloßen Zusammengehörigkeit mit „Adam" erklärt, aus unserer Menschlichkeit, dem ewigen Hemmschuh erlebter Heilsgewißheit.

Erst von diesem Punkte aus gewinnt man Einblick in die Unerbittlichkeit der paulus-lutherschen Front gegen alle mensch-

---

[1]) Holl ist ähnlicher Meinung; vgl. seine Unterscheidung zwischen „Heilsgewißheit" und „Erwählungsgewißheit".

[2]) Siehe Ficker II 118.

[3]) Ebd. 120. — Der elterliche Liebesakt liegt also, wenigstens nach dieser Stelle, jenseits von „Wert und Unwert".

[4]) Siehe Ficker II 148.

[5]) Ebd. Gl. zu 5, 15 „Immo Adae peccatum proprie est praevaricatio et transgressio, originale autem non praevaricatio, sed tantum peccatum et (= expl.) reatus eiusdem praevaricationis".

liche „Klugheit", unseren „eigensten Sinn", „Eigengerechtigkeit",[1]) und die Einsicht, daß die von Augustin übernommene Bezeichnung des „tötenden Buchstabens" alles andere eher meint als das alttestamentliche Gesetz als literarische Größe, daß vielmehr auch das „Evangelium, wenn es nicht in seinem wörtlichen Sinne verstanden wird, in gleicher Weise „Buchstabe" ist.[2]) — Allerdings gebraucht Luther noch immer da und dort (im Anschluß an Paulus) wohl mit Rücksicht auf die Volksgewohnheit, wohl auch in Folge seiner eigenen kirchlich-dogmatischen Bildung, die alte Benennung, gemäß dem äußerlichen Buchbestande „lex" für das Alte, „evangelium" für das Neue Testament, doch soll damit keineswegs ein Unterscheidungsprinzip zwischen beiden statuiert werden; sie sind und bleiben nur graduell verschieden und die zusammengehörigen Größen auf den beiden Stufen ein- und desselben Weges sind „lex (= primum officium evangelii), fides, humilitas"[3]) — „evangelium (= secundum officium evangelii), fiducia, immensa humilitas".[4])

Das Wesentliche in Luthers aufbauendem Werke ist bis zu diesem Zeitpunkte bereits klar erfaßt, sogar mit der Stücke, das es eben als „Reformation" nicht empfehlen möchte: der mangelhaften Erfassung des Wesens christlicher Heilsgewißheit (wie zumeist gesagt wird).

Nun beginnen die Jahre der äußeren „kirchlichen" Arbeit, der Kritik, des Kampfes, der Neugründung. Aufs Innerreligiöse besehen, wird nun die erreichte Höhe zunächst behauptet, nicht noch überboten. — Was Luthers Entwicklung anlangt, so pflegt man sie etwa mit dem Jahre 1519 als abgeschlossen zu betrachten. Man meint und sagt die theologische Entwicklung. Doch ist seine Stellung zur Bibel in unserer besonderen Wendung durchaus keine *theologische* Frage; vielmehr die psychologische Voraussetzung für alle und jede Theologie. Luthers Stellung zur Schrift qua Prinzip, das heißt also, zur Schriftautorität, hat sich noch gewandelt; für uns hier ohne weiteres Interesse, es sei denn, daß wir in ihrer endlichen Behauptung als *einziger* religiöser Autorität[5]) eine Art äußeren Schlußpunktes der verflossenen inneren Geschichte sehen. Viel innigeren sachlichen Zusammenhang mit unserem Thema hat Luthers Ablehnung des katholischen Bußsakramentes, der Anlaß zur äußeren Reformation, Gelegenheitsursache einiger der bedeutendsten Lutherpredigten und der theologischen Disputationen der nächsten Jahre, wenn diese auch durch Luthers kurialistische Gegner auf das Gebiet der Autoritätenfrage

[1]) Ficker II 265.
[2]) Ebd. 168.
[3]), [4]) Oder auch in anderer Folge; über das Warum später. Vgl. S. 26 Mitte! — Weiterhin wird von L. das „Gesetz" auch als rein legales verstanden.
[5]) Im Jahre 1519.

hinüber geleitet wurden. Es ist aber bereits angedeutet und wird im folgenden zu zeigen sein, daß das eine Frage ist, die, genau genommen, nicht mehr zwischen den beiden Brennpunkten „Religion als Erfahrung" und „Wort Gottes" ihre Lösung findet; vielmehr wird sie aufgeworfen und beantwortet, um gerade jenem vermeintlichen Mangel auf der Höhe des errungenen neuen religiösen Standpunktes abzuhelfen. — Wenige Wochen vor den Ablaßthesen hat Luther der theologischen Welt 97 Thesen „gegen die scholastische Theologie unterbreitet, die sogenannten Septemberthesen (4. September), welche die an unser Thema nächst angrenzende religionspsychologische Frage behandeln: welche Rolle in Sachen der Frömmigkeit nach der neu gewonnenen Einsicht dem „arbitrium" und der „voluntas"[1]) zuzuweisen sei; Folgerungen, doch nicht Fortführungen für uns. — Auch die radikale Kritik an den katholischen Sakramenten aus dem Ende des Jahrzehntes steht in engem Zusammenhange mit Luthers Anschauung über die biblische Erfahrungsreligion, doch nur ähnlich (dem Sinne und dem Ergebnisse nach) wie die am kirchlichen Bußsakramente. — Die Sträuße, der Krieg schließlich, welche Luther in den 20er Jahren mit den Schwärmern und Humanisten zu bestehen hatte, sind für uns auch nur von solch präzisierender und abgrenzender Bedeutung, indem jene in reformatorischer Absicht die Religion als Erfahrung, diese ebenso das Wort Gottes gegen den Reformator mobil machten. —

So ist dem folgenden Kapitel durch die Sache selbst die Art der Darstellung nahegelegt: nicht mehr der chronologische, vielmehr der thematische Weg.

2. Die Abgrenzung und nähere Bestimmung des reformatorischen Standpunktes:

a) Der neue Sakramentsbegriff.

Bei der Auslegung der Bußpsalmen im Jahre 1517 hatte Luther Gelegenheit, zu zeigen, wie in der „humilitas" des sich selbst verurteilenden Menschen die Wurzeln der „fides" stecken. Aus dem Zustand des Menschen entpuppt sich Christi Zustand; der Mensch erkennt *seine* Nöte als *Christi* Nöte, erkennt sich eben in der Gottverlassenheit als gottversöhnt. So wird die traurige religiöse *Selbst*erfahrung zu einem Stücke Evangelium, dadurch indirekt zu einer tröstlichen Erfahrung. — Es besteht nun noch die Aufgabe, auch die evangelische „Zuversicht" irgendwie als unmittelbares Erleben, als erlebbar aufzuzeigen; ja noch mehr: von einer

[1]) Um Mißverständnisse zu verhüten, übersetze ich diese Termini nicht; vgl. aber I 2 c unten!

Erfahrungstatsache mit gutem Grunde aussagen zu können, daß die Heilsgewißheit, die der Mensch dabei an sich verspürt, Evangelium sei.

Über die Erfüllung dieser Aufgabe hat sich Luther im Römerbriefkommentare so ausgesprochen, als wäre sie ein ideales Ziel, der ewige Stachel, den das Leben der Frömmigkeit in sich trägt. Es gelte darum, die einmal eingeschlagene Richtung (der humilitas) einzuhalten, bis schließlich am Ende aller Dinge das Glauben zum Schauen werde. Auf denselben Ton ist noch gestimmt, was aus den folgenden drei Vierteljahren an Gedanken Luthers schriftlich auf uns gekommen ist. Dann aber sehen wir ihn vor der unausweichlichen praktischen Frage nach Sinn und Wert des kirchlichen Bußsakramentes mit seiner jahrhundertelangen Geschichte. Eine Frage, die vermöge ihrer inneren und äußeren Wucht das Denken des Mannes ganz in Anspruch nahm, ganz in die ihr eigentümlichen Kategorien hineinzwang. Dieser Prozeß begann mit der Verwerfung des katholischen Ablaßwesens, wie es tatsächlich getrieben wurde, durch die Thesen vom 31. Oktober 1517 und ist mit dem „Vorspiel über die babylonische Gefangenschaft der Kirche" aus den ersten Oktobertagen 1520 als beendet anzusehen. Die drei Jahre sind zu ihrem größeren mit der Bekämpfung des katholischen, zu ihrem besseren Teil mit der Schöpfung des neuen evangelischen Sakramentsbegriffes ausgefüllt.

Die Ablaßfrage war für Luther bereits mit jenen Thesen erledigt. Anders stand es mit dem Bußsakrament, als dessen Anhängsel der Ablaß umging. Aus seinen drei Stücken, der Zerknirschung (contritio), dem mündlichen Sündenbekenntnis und der Genugtuung durch „Werke", hatte Luther alsbald das erste als ihm wahlverwandt erkannt: die von ihm betonte humilitas-fides war damit letztlich identisch. Er fand sie also in einem kirchlichen Hauptartikel verwertet, als Glied des Heilsmechanismus. Die Grundfrage des kirchlichen Bußsakramentes ist immer und war auch damals die nach der Erwerbung der persönlichen Heilsgewißheit.[1]) Demnach sah Luther hier sein altes Problem wieder, sogar bis in der letzten Zuspitzung. Der bei ihm selbst bisher unbeantwortete Restbestand, das (biblisch begründete) Postulat, fand sich in der katholischen Bußlehre auf besondere Art gelöst: freilich nur prinzipiell, weil das Beichtkind gerade in der Aufgabe, durch eigene Beicht und Genugtuung sich selbst die fiducia zu verschaffen, Anlaß zu größerer Unsicherheit haben mußte. Wie sich nun ein Beträchtliches des Lutherschen Kampfes gegen die Werkheiligkeit als ein solcher gegen die Heilsunsicherheit gut verstehen läßt, so auch hier seine Kritik an der Satisfaktion.

In der Werkheiligkeit hatte Luther die Religion als Erfahrung nicht gefunden; ja im Gegenteil, in ihrer absoluten Ver-

[1]) Vgl. R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße. Jahrbücher f. prot. Theologie XVIII, 1892, S. 167.

nennung, in der „humilitas". So mußte als drittes und zugleich Hauptstück des Sakramentes das Absolutionswort des Priesters statuiert werden. Dieses ist hinlänglich, in klaren Worten, durch den Heilandsspruch Matth. 18,18 ausgewiesen. — Die subjektive Wirkung der Sakramentshandlung kann nichts anderes sein als Zuversicht und Heilsgewißheit. So ist diese Frage nach der Religion als Erfahrung bejahend beantwortet, doch in einem bei Luther bis dahin neuen Frage- und Antwortschema; es ist nicht ein psychischer Erfahrungsbefund mittels des Wortes Gottes als Religion erkannt, sondern in das Leben des Christen wird das kondensierte Wort Gottes, die Zusicherung der Sündenvergebung, als kausales Moment eingeführt, mit der Wirkung, daß das Evangelium weiter Erfahrung wird, genauer gesagt: es verbreitet spürbare Freude.[1]) Was Luther (das ist das Neue in unserer Sache) in den Sakramentspredigten der Jahre 1518/19 deshalb vor allem betont, ist das „Wagnis" des Vertrauens ans sakramentale Wort: „. . . mit ganzem Wag' dich verlaßen, so viel mehr, so härter dich dein Gewissen martert";[2]) „derhalben muß man keck und frei" ans Sakrament „sich halten . . . gegen alle Sünd' und Erschrecken des Gewissens";[3]) darauf „sich fröhlich erwegen"![4]) u. v. a. St.

Es handelt sich also darum, die evangelische Botschaft zu glauben, sie auf solche Weise sich zur Heilsbotschaft zu machen. denn ein allgemeiner Erlösungsglaube, ein Glaube vielleicht bloß in betreff anderer, die's selber fühlen, im Gegensatze zu uns, sei unnütz.[5]) Eine „Fabel der scholastischen Wutmaßer ist die Lehre, der Mensch sei unsicher, ob er im Heile sei oder nicht. Gib du selbst acht, daß d u nicht unsicher seist . . . Du mußt dir Mühe geben, daß du sicher und fest stehest im Glauben an Christus, der auch für deine Sünden hingegeben ist".[6]) Wiewohl Luther sehr gut weiß, daß niemand zum Glauben mit Gewalt getrieben werden kann, sondern nur gezogen und angeleitet,[7]) so sagt er doch dem Sakramente nach, man könne „den Glauben dran üben";[8]) für solche Art Glauben scheint ihm das auch weiterhin immer nötig.[9]) Wir müssen nämlich den jetzt ständig mehr hervorgehobenen Glauben an das sakramentale Wort, der schon dem frühlutherschen Biblizismus entspricht, überall dort, wo das Wort Gottes als Autorität oder als Prinzip verwendet wird, die Solafides, die als Fides ohne weiters aus dem Katholizismus herrührt,[10]) säuberlich von jener Erfahrung aus der

[1]) Auf diesen zweiten (imperativisch eingeführten) Wort-Gottes-Begriff werden wir weiterhin noch zurückkommen.
[2]) Siehe W. A. II 140.
[3]) Ebd. 732.
[4]) Ebd. 733.
[5]), [6]) Gal.-Kom. 1519, W. A. II 458.
[7]) Ebd. 463.
[8]) VI 360, Sermon vom Neuen Testament 1520.
[9]) Vgl. z. Bsp. Enders II 279; W. A. VI 550; die Beispiele lassen sich leicht verzehnfachen!
[10]) Eine Charakteristik, nicht aber Wertung.

Mitte des zweiten Jahrzehntes unterscheiden, die das Wort Gottes als Religion erwiesen hat. Dort nicht von hohem Interesse, ist hier der Satz von der „Wahrhaftigkeit Gottes" in seinem Worte im Gegensatze zur Lügenhaftigkeit aller menschlichen Machenschaften von fundamentaler Bedeutung. Kraft dessen nämlich einzig und allein ist das absolvierende Wort imstande, allen Zweifel zu zerstreuen und Herz und Gewissen zu beruhigen,[1]) trotzdem und weil die „Autorität des Wortes Gottes die Kapazität unseres Geistes übertrifft".[2])

Doch laufen die alte und die neue Lösung des religiösen Erfahrungsproblems bei Luther nicht, wie es den Anschein haben könnte, bloß äußerlich nebeneinander her, sie stehen vielmehr in innerem Zusammenhange. Nur dreien der sieben katholischen Sakramente wird nämlich dieser Rang zuerkannt, der Taufe, dem Bußsakramente und dem Abendmahle, und auch da wird hervorgehoben, daß es bloß drei Zeichen seien für ein und dieselbe Sache, ein und dasselbe Sakrament a m t.[3]) Denn „Glauben" ist nichts anderes als „Untertauchen des alten und Auftauchen des neuen Menschen" und „indem wir aus den Sünden wiedererstehen und Buße tun, tun wir nichts anderes, als zu Taufwirkung und Glauben zurückkehren, daraus wir gefallen sind, zurückkehren zu der damals gemachten Verheißung";[4]) die Eucharistie aber ist das Sakrament zum geistlichen Sterben. — Das Wesen der Sakramente ist also ein einziger, immer wiederkehrender Leitgedanke, den man „d a s Sakrament" schlechthin nennen könnte. Luther bewegt sich damit unverkennbar in der Richtung des Gedankens der „humilitas" jenes Römerbriefkommentars und jener Auslegung der sieben Bußpsalmen. Nur, daß die humilitas hier nicht in der tatsächlichen Erfahrung aufgezeigt wird, sondern direkt die geistliche Vernichtung des Menschen ist, an ihm „sakramental" vollzogen, durch das Wort im Zeichen. — Luther sagt von sich selbst, doch generalisierend: „Ich weiß nicht, ob ich zerknirscht bin",[5]) aber im Sakrament der Buße sieht er es erreicht und erfüllt: „nicht aus mir, sondern aus Gottes Gnaden stammt die wahre Zerknirschung (contritio)".[6]) Die erlebte Tatsache ist erforderlich; was die n ü c h t e r n e Wirklichkeit nicht bietet, leistet die s a k r a m e n t a l e. Der Idealfall in der Realität! Aus solch berechtigter Gegenüberstellung ist ersichtlich, inwieweit man auch da noch von „Erfahrung" sprechen kann. Luther hat sich Zeit seines Lebens bemüht, den offenbar prinzipiellen Unterschied als graduellen auszugeben, wohl um der E i n h e i t des Problemes willen. Er hat zuerst, um die Erfahrungsmöglichkeit der „wahren Zerknirschung" darzutun, auf den

[1]) W. A. I 540.
[2]) Ebd. VI. 511.
[3]) Siehe W. A. VI 529.
[4]) Ebd. 528.
[5]), [6]) Ebd. I 322 „kein Mensch in der Welt, der solche Zerknirschung hat, oder höchstens sehr wenige", ebd. 321.

„Anblick eines reinen, demütigen, gütigen Menschen“[1]) verwiesen, vor welchem man „von Herzen aufseufzen muß, daß man nicht so ist“, das Bild Christi; er hat später, Melanchthon nachgebend, sich zum selben Zwecke der Drohungen des „Gesetzes“ bedient, das in diesem Zusammenhange nicht mehr ist als literarische Bezeichnung des religiösen Wertes „erstes Amt des Evangeliums“. Doch wie in Vorahnung der späteren theologischen Kontroversen über seine Bußlehre hat Luther auch die „sakramentale“ von der „täglichen“ Buße streng unterschieden und von dieser, in welcher es kein Absolutionswort gibt, mit allem Nachdrucke „Wahrheit und Aufrichtigkeit“[2]) verlangt. Er hat also alles eher gewollt, als Religion nach gesetzlicher Art gebieten; vielmehr hat er sie grundsätzlich als gegeben betrachtet. Nur, wer an sich die Buße des ganzen Lebens kennt (nach der 1. der 95 Thesen), weiß, was die Gottesstrafe, die Erbschuld, ist, davon uns die sakramentale Buße befreien mag.[3]) Im Gegensatze zur täglichen Buße sind in jener, der Notmechanik christlicher Heilsgewißheit, Zerknirschung und Glauben voneinander getrennt. Darum ist's aber auch eine andere Zerknirschung, ein anderes Glauben. — Vor jeder dogmatischen Wertung sollte man diesen Sachverhalt berücksichtigt haben![4])

b) Gegen den „Geist!“

Luthers bewegtes Zeitalter war nicht nur an der Parole orientiert: „Zurück zu den Quellen!“ Der Mönch hat nicht nur bald gelernt, sich auf die „Schrift“ zu berufen. Man hatte damals auch ein sublimes Verständnis vor allem dafür, daß, wenn irgendwo so in Sachen der Religion, das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird. Neben dem Humanisten stand der Spiritualist. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Luther sich über die Möglichkeit, die Bibel zu verstehen, spiritualistische Gedanken gemacht hat; ja, es ist sogar die Frage am Platz: mußte Luther nicht auf Grund seiner Entdeckung, daß der Buchstabe nicht nur „töte“, sondern tot sei, der Geist nicht nur „lebendig mache“, sondern lebe, zu den Schwärmern gehen? Indes liegt doch zwischen ihm und den Denkern, den Täufern eine Welt. Zwar gibt es vieles in Luthers Schriften, das jeder Spiritualist unterschrieben hätte, doch auch vieles, was jeder Scholastiker als „korrekt“ hätte anerkennen müssen. Luther

[1]) Bekanntlich ist das die Seite an Luther, zu der sich W. Herrmann bekennt, indem er Luthers zweite Lösung radikal ablehnt; er scheint dabei, ebensowenig wie seine Gegner, zu beachten, daß beide Vorschläge als reale Möglichkeiten gleich weit von jener idealen Erfüllung entfernt sind. (Vgl. Z. f. Theol. u. Kirche, I S. 28 ff.)

[2]) Siehe W. A. I 531.

[3]) These 36, W. A. I 254.

[4]) Sowohl gegen Ritschl (Rechtfertigung u. Versöhnung I S. 138 ff.) — Herrmann, als auch gegen Lipsius.

äußert sich in biblischen Wendungen; so erklärt sich der viele „Geist" zum guten Teile aus seiner Vorliebe für Paulus. Ferner ist bemerkenswert, daß der „Geist" für ihn nicht selbstverständliche Voraussetzung ist; vielmehr bedient Luther sich seiner dort, wo er einen religiösen Sachkomplex erklären will. Zwischen den spekulativ gesetzten Punkten „Gott" und „Mensch" bildet der „Geist" die Brücke. Das hat natürlich mit dem Wege der Erfahrung „von unten nach oben" nichts gemein.

Allein es darf in unserer Darstellung mit solcher Allgemeinbemerkung nicht sein Bewenden haben; denn nichts anderes als die Frage nach der Erfahrung der Religion, die wir als Nervus Rerum bei Luther erkennen, ist der letzte innere Beweggrund des Schwarmgeistertums, dieses großen grundsätzlichen Protestes gegen das Kirchenchristentum jener Tage. Unsere Gegenwart, deren religiöse Frage letztlich in derselben Richtung verläuft (man kann da bis auf Schleiermacher zurückgehen), übt an Luther vielfach die Kritik, daß aus seiner Absage an das Schwärmertum nicht mehr der freie Geist des Propheten leuchte, sondern die hundert kleinen Bedenken des Kirchengründers glimmen, Merkmale des zweiten Luther. Ganz anders wäre manches geworden, wäre jener der goldenen Losung treu geblieben: „Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen; werden etliche indes verführet, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegsbrauch; wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen Etliche fallen und wund werden; wer aber redlich ficht, wird gekrönt werden!"[1]) Abgesehen davon, daß man mit solchem „Wenn" weder Geschichte macht, noch sich zu einem geschichtlichen Helden bekennt, scheint man doch nicht zu beachten, in welchem Zusammenhange Luther dies vielzitierte Wort geschrieben hat. Der „Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist" (1524) schmeckt weder nach Toleranz, noch schielt Luther darin gar ins andere Lager, sondern er verspricht sich vom offenen Kampfe die raschefte und sicherste Überwindung des Gegners. Und es ist ein Kennzeichen seines Ingeniums, ich halte es nicht nur für zeitgeschichtlich begründet: da er von der sachlichen Unanfechtbarkeit, ja religiösen Unfehlbarkeit seiner Position durchdrungen war, so stand ihm, wie jeder Religionskampf, so auch dieser von vornherein als ein Kampf mit dem leibhaften Teufel fest, dem er schon in einer Fastenpredigt vom Jahre 1518 nach Landsknechtart begegnet war,[2]) den er seitdem, wo immer er ihn auf dem Grunde religiöser Hemmnisse wiedererkannte, unbarmherzig anrannte. Nur diese Eigenart seines Charakters vermag Luthers wunderbare Sicherheit sowohl im praktischen Verhalten als im theoretischen Urteile gleich beim ersten Auftreten der schwärmerischen Wirren zu erklären. Denn seine wohlbedachte Wertung des neuen laienchristlichen Schriftgebrauches lautet: allzu laienhaft, das heißt ohne religiöse Sach-

[1]) Siehe W. A. XV 219.
[2]) Ebd. I 276.

kenntnis. — Nicht bloß Erfahrung, sondern auch wirklich Religion! Das ergibt sich als seine Parole.

Es ist sehr lehrreich, die verschiedenen Phasen im Verhalten Luthers gegen die Schwarmgeister zu verfolgen, von den Invokavitpredigten des Jahres 1522 bis zu den „Sendschreiben" der Rechtfertigung seiner Äußerungen zum Bauernaufstand 1525. Dabei erweist sich mit aller Deutlichkeit, daß Luthers Stellung zur Schrift fertig ist, daß sie nur nach dieser Seite hin einer Präzision bedarf. — Anscheinend hat Luther, als die Wittenberger Unruhen ihn von der Wartburg auf seine Kanzel riefen, das eigentliche Wesen der Bewegung verkannt. Nicht über den Geist, sondern über das Wort brauchen die Leute nach seiner Meinung Belehrung; und der „Geist", von dem auch er redet, ist zunächst nur ein Synonym für den „Glauben".[1]) Die religiöse Wirkung des Wortes sei bloß innerlich, psychisch, nicht äußerlich, revolutionär und bilderstürmend. Deshalb „soll man das Wort freilassen und nicht unser Werk dazu tun: wir haben wohl ius verbi, aber nicht executionem; das Wort sollen wir predigen,, aber die Folge soll Gott allein in seinem Gefallen haben";[2]) schon aus dem Grunde, weil Gott die Frömmigkeit schafft und nicht wir, die's überhaupt nicht können. Auch die Apostel rühmten sich bloß des Dienstes am Wort und nicht des Erfolges,[3]) ganz, wie „auch ich hab' nichts gemacht, ich hab' das Wort lassen handeln".[4])

Wenn das Wort durch den Glauben, der ihm entgegengebracht wird, die Herzen gefangen genommen hat, so bedeutet das die „Errettung des Gewissens" von Teufel und Hölle, das „für sich Stehen und Gerüstsein", mit ihnen zu streiten. „Du mußt dich gründen auf einen starken klaren Spruch der Schrift, da du bestehen magst. Wenn du den nicht hast, ist es nicht möglich, daß du bestehn kannst, der Teufel reißt dich hinweg wie ein dürr' Blatt".[5]) Demnach ist als positives Merkmal rechten Wortgebrauches sowohl jene Religion als Erfahrung in der Gottverlassenheit als auch die aus dem Wort geschöpfte subjektive Heilsgewißheit bezeichnet. Gerade an die schwärmerischen Sakramentsneuerungen wendet Luther diesen Maßstab an. Ohne Verständnis für die Problematik des religiösen Erfahrungslebens, ja geradezu blind für die Frage „wie wird Religion Erfahrung?" gehen die Schwärmer an der eigentlichen Bedeutung des Sakraments vorüber, korrigieren äußerliche Zeremonien und machen sich eine neue, lächerlichere (weil nicht moralische) Werkgerechtigkeit zur religiösen Erfahrung. Sie wüßten noch nicht, welche Mühe es koste, mit dem Teufel zu streiten und ihn zu überwinden; „ich weiß es aber wohl," fährt

[1]) „Allhier merket man, daß ihr den Geist nicht habt, wiewohl ihr ein hoch Erkenntnis der Schrift habt"; W. A. X_3 11.
[2]) Ebd. 15.
[3]) Ebd. 29/30.
[4]) Ebd. 18.
[5]) S. W. A. X_3, 23.

Luther fort; „wenn ich wohl ein Stück Salzes oder zwei mit ihm gessen hab'; ich kenn ihn wohl, er kennt mich auch wohl".[1])

So wenig man darin etwas anderes sehen kann als ungeschminkte Wahrhaftigkeit in der alten und immer neuen Frage, ebensowenig wird man in dem berühmten Briefe vom 23. Jänner des Jahres 1522 an den durch die Unruhestifter beirrten Melanchthon die zur Norm erhobene Entwicklungsgeschichte des Erfurter Mönches sehen dürfen. Luther spricht nicht von sich, sondern gibt objektive, prinzipielle Auskunft; denn auch sein Problem ist und bleibt eine Prinzipienfrage bei aller Bedingtheit der Umgebung, in welcher es gestellt wird. Auf die Anfrage über Ort, Zeit und Weise der göttlichen Zwiesprache stellt er Schriftverse zusammen, die von Gewissensangst (Jes. 38,18), von Gottesferne (Ps. 31,23) und Höllenvorschmack (Ps. 88,4) reden. Gottes Majestät spreche nicht so unmittelbar, daß der Mensch sie sehen kann; ja „kein Mensch wird mich sehen und leben (Ex. 33,20)". „So sind auch die Träume und Visionen der Heiligen voll Schrecken . . . Versuch's also und du wirst auch Jesum nicht in seinem Glanze hören, wenn du ihn nicht früher am Kreuze gesehen hast".[2])

Man hat sich angewöhnt, die Position der Schwärmer und die Luthers dadurch erklärend zu kennzeichnen, daß man jene die Verfechter eines (mehr oder weniger) schrankenlosen Subjektivismus, diesen dagegen einen Bekenner der objektiven Offenbarung im Worte nennt. Uns aber scheint ein solches Vorgehen nicht zutreffend, denn Luther betont da allermeist nicht die Schrift a u t o r i t ä t, sondern die Schrift qua mögliche religiöse Erfahrung; nicht ihre über alle Subjektivität erhabene Heilsbotschaft, das sogenannte zweite Amt des Evangeliums. Er klaubt aus der Schrift gerade im Gegensatz zu den Spiritualisten[3]) nirgends bloß dicta probantia für seine Methode heraus, muß e r sie doch eben vor der äußerlichen Nachahmung biblischer „Werke" warnen.[4]) Es gelte nicht einmal, „wie Christus ein Exempel sei, welches das geringst Stück an Christo ist, darin er anderen Heiligen gleich ist.[5]) Luther führt aber auch fast im selben Zusammenhange dieser Schrift an die Straßburger solchen äußerlichen Biblizismus auf die mangelhafte religiöse Sachkenntnis der Schwärmer zurück; „welchen Verstand diese Propheten nie gefühlet, geschmackt noch gelernet haben und gaukeln daher mit ihrer lebendigen Stimm' vom Himmel, mit der Entgrobung, Besprengung, Tötung und dergleichen schwulstigen Wort, die sie selbst nie verstanden haben".[6]) Nicht der

[1]) Ebd. 64.
[2]) Enders III 273.
[3]) Lehrreich ist, was H e g l e r in dem Kapitel, das von Franks Schriftablehnung handelt, an Schriftstellen nebeneinanderreiht, die Frank hiezu selbst zitiert.
[4]) Siehe W. A. XV 220.
[5]) Ebd. 396.
[6]) Ebd.

Umstand ist so wichtig, daß er dagegen das „Hören des Evangeliums“[1]) vorschlägt, sondern daß er eine „Ordnung“ der subjektiven Erfahrung auch hiezu noch beischließt: „Das erst ist das Gesetz Gottes, welches soll also gepredigt werden, daß man die Sünde dadurch offenbare und erkennen lerne, Roma. 3 und 7, wie wir das in unseren Schriften oft gezeigt haben . . . Das andere, wenn die Sünde erkennet und das Gesetz also gepredigt ist, damit die Gewissen erschreckt und gedemütigt werden vor Gottes Zorn, soll man danach das tröstliche Wort des Evangeliums und Vergebung der Sünden predigen, die Gewissen wieder zu trösten und aufzurichten zur Gnade Gottes ꝛc.“.[2]) „Das ist der heilig Geist,“[3]) von dem jene schreien: der Geist, der Geist, der Geist muß es inwendig tun“.[4]) Dieser heilige Geist ist also nach Luther die Demütigung der Gewissen durch das erste Amt des Evangeliums[5]) und ihre Aufrichtung z u r, aber nicht i n der Gnade Gottes.

Nun liegt in der heroischen Nüchternheit des Selbstbekenntnisses zu diesem Wenigen, das Luther als religiöse Erfahrung, ja als G n a d e, ansprechen kann, verglichen mit dem Viel des freien Geisteswaltens, keine Spur von Resignation, es ist vielmehr sein Stolz. Jenes Viel ist in seinen Augen nicht mehr als ein frommer, oder besser gesagt, sehr unfrommer Wunsch. Mag auch Karlstadt sich gleichfalls auf die Schrift berufen, „der Teufel kann die Biblien und Schrift neben andern Künsten auch wohl“;[6]) „aber der heilige Geist kann fein, helle, ordentlich und deutlich reden, der Satan murmelt und kaut die Wort' im Mund und wirft das Hundert ins Tausend, daß Mühe kostet, ehe man vernehme, was er meine“.[7])

„Ich will die Gewissen los und frei haben von Sünden,“[8]) faßt Luther zusammen; „es liegt am Gewissen alles miteinander, da weiß der Schwarmgeist nichts von oder will's nicht wissen“.[9]) — Es kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, was der Reformator unter lebendiger Religion versteht!

c) Das „servum arbitrium“.

Melanchthon hat schon in der ersten Ausgabe seiner „Loci communes“ ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß man „nach neuem Sprachgebrauche arbitrium den Willen, verbunden mit

[1]) Ebd. XVIII 139.
[2]) Ebd. 65.
[3]) Ebd. 64.
[4]) Ebd. 136.
[5]) wohl „Gesetz“ genannt, aber „für die Christen muß man's treiben geistlich, wie droben gesagt ist, die Sünde zu erkennen“ (ebd. 65) und „daß man auch das Gesetz und seine Werke treibe nicht für die Christen, sondern für die Rohen und Ungläubigen“ (66).
[6]) Siehe W. A. XVIII 93.
[7]) Ebd. 101/02.
[8]) Ebd. 69.
[9]) Ebd. 122.

Kenntnis oder mit Beratung des Verstandes," nenne, anderseits aber „den Verstand, verbunden mit dem Willen, die ratio".[1])

Die bloße Willensregung und der bloße Intellekt sind demnach, streng genommen, psychologische Fiktionen, arbitrium und ratio sind die seelischen Tatsachenbefunde. Worauf hat es solch merkwürdige Psychologie abgesehen? — Arbitrium und ratio sind Stücke des Bewußtseins- und Machtbereiches des Menschen, liegen in seiner Hand, sind ihm zu Diensten. Darum aber sind sie mit aller und jeder religiösen Regung im Menschen schlechthin unvergleichbar, sollen unvergleichbar sein; denn die beiden Komponenten, aus deren Zusammenwirken die Frömmigkeit resultiert, Glaube und Liebe, sind nicht seelische Naturvermögen wie Willensregung und Verstand. Wer Luthers Stellung zur Willensfrage, wer seine Religionspsychologie überhaupt verstehen will, muß zum Anfang auf derlei Definitionen eingehen. Das sind conditiones sine quibus non. An und für sich ist es aber zur rechten Einsicht nötig, von vornherin zu wissen, was das Wort besagt, darum sich alles drehte. Melanchthon gibt die Auskunft. Nicht historisch, aber grundsätzlich beurteilt, mag man in solcher Psychologie Mängel sehen, doch ist das wohl ein Mangel der humanistischen Psychologie überhaupt, daß sie nicht zu analysieren versteht, daß sie vielmehr statuiert. Auch als Erasmus die Freiheit des arbitrium erweisen wollte, ist er nicht induktiv vorgegangen. Sein Ergebnis stand ihm vielmehr von allem Anfang an fest; er hat es bloß, gleichsam deduktiv, mit Schriftbeweisen gestützt. Sein biblizistisches Christentum war ihm theologisch und praktisch Sache des guten Willens. So hat er nach bestem Wissen und Gewissen gleich in der Einleitung der „Diatribe" festgestellt, daß er hier „die Willensfreiheit nur als Schriftproblem behandeln"[2]) wolle, wiewohl er nebenbei auch hervorhebt, dem Gegner darin eigentlich eine Konzession zu machen, da die christlich-kirchliche Tradition für die Schriftauslegung maßgebend sei.

Sobald man aber, abgesehen von den Worten, auf die strittige Sache selbst das Augenmerk richtet, so kommt uns zum Verständnis von Luthers Standpunkt zu Hilfe, was wir bisher aus seiner Feder über die Religion sowohl als auch über die Erfahrung, welche er meint, gelesen haben. Sein religiöser und theologischer Werdegang ersetzt uns Analyse und Induktion. Es ist der Weg aus dem Bewußtsein unverschuldeter (doch unbestreitbarer) Verdammnis zu unverdienter Seligkeit.[3]) Wohlgemerkt, er selber hat

[1]) Vgl. Ausgabe von Plitt-Kolde, 3, 1900, S. 67.

[2]) Vgl. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther, Leipzig 1909, S. 28.

[3]) ausdrücklich sage ich nicht „dem Bewußtsein chr. S." — Zutreffend hebt Zickendraht, S. 72, hervor, daß Luthers diesbezügliche Formulierung meist nicht adäquat ist; daß er den „Widerspruch des Scheins" (schuldig und selig), der im Frommen praktisch ein „trotzdem" auslöse, zu einem „weil" ummodele, indem er in begrifflicher Distinktion fides und ratio einander gegenüber stelle.

anderseits auch nicht mit dem Gedanken unverdienter Seligkeit begonnen, nie diese zum einzigen, zentralen Thema gemacht. Inmitten der Sittlichkeit fragte er nach Frömmigkeit und hat erkannt, daß für das ganze Leben diese Aufgabe besteht „wie wird Religion Erfahrung?" Wenn aber für das ganze Leben, so erhellt daraus, daß Religion nicht im Machtbereiche unseres Willens, unserer Vernunft liegt. Sohin bleibt in der Tat nur die Antwort übrig, daß solche Einsicht selbst (die nicht durchaus eine theoretische Formel ist) die Erfahrung der Religion ausmacht.[1]) Gerade der Kampf Luthers gegen arbitrium und ratio entpuppt sich als sein religiöses Selbstbekenntnis. Wie sehr er seine Schrift „über den geknechteten Willen" in diesem Sinne gemeint hat, betont er in deren vorletztem Satze: „Ich aber habe in diesem Buche nicht Vergleichungen angestellt, sondern ich habe fest behauptet und behaupte fest, und ich will nicht, daß irgendeinem das Urteil anheimgestellt sei, sondern ich rate allen, daß sie Gehorsam leisten."[2]) — die religiösen Voraussetzungen zu einem solchen Bekenntnisse waren dem nichts weniger als kongenialen Erasmus verborgen. Diese Einsicht fehlt auch denen, die das Christentum günstigstenfalls als Ethos werten und nach erasmischer Art gegen vermeintliche mechanische Superstitionen kämpfen. Doch das geschichtliche Charakterbild Luthers ist ein konkretes Beispiel für die spezifische Eigenart des Religiösen neben dem Vernunftgemäßen hüben und dem bloß Sittlichen drüben.

Luther stand zu unserer Frage im Grunde ebenso schon in den Septemberthesen des Jahres 1517, dem offiziellen Absagebrief an Aristoteles. Naturgemäß folgten diesem, je näher jener sie kennen lernte, Lyra, Faber, Erasmus, später auch Zwingli und dessen Anhang. Bei derartigen Fehden mit der „Welt" bestärkt Luther bloß das Bewußtsein, er teile solche Selbsterkenntnis mit dem „seligen Augustin und Ambrosius",[3]) ja mit „allen Heiligen" und vorab mit „dem Apostel".[4]) Eigentlich darauf läuft auch die große, bloß schriftbeweisende Streitschrift gegen Erasmus aus dem Jahre 1525 hinaus.

Es bleibe unverhohlen, daß der erste, wenn auch nicht nachhaltende Eindruck, den man bei der Lektüre dieses Buches gewinnt, ein anderer ist; nämlich der, als handelte sich's gar nicht um eine so prinzipielle, mehr als psychologische Frage, der nach unserer Fähigkeit, Religion zu erleben, religiöse Erfahrung mit eigenen Kräften herbeizuführen; sondern als gälte es nur, wie Luther offenbar von Erasmus mißverstanden wurde, eine Untersuchung zur biblischen Theologie, als hätten wir, angewendet auf einen be-

[1]) Vgl. Mandel, a. a. O., S. 61, Luther habe „die Verzweiflung selbst schon als ein Stück der Gerechtigkeit angesehen, ja als die Gerechtigkeit selbst, da diese eben in der schlechthinnigen Resignation des eigen Wesens besteht".
[2]) Siehe W. A. XVIII 787; ich habe Scheels Uebersetzung zitiert.
[3]) Enders I 141 f.
[4]) Ficker I Glosse zu Römer 7, 10.

sonderen Fall, das zur radikalen Norm erhobene Schriftprinzip vor uns. Denn Luther hält zunächst unter den Autoritäten Umschau und findet, daß, an der Schrift gemessen, die meisten, Platoniker und Peripatetiker, Pelagianer und Sophisten, links stehen, während wenigstens der „Sophistenvater Petrus Lombardus, weit erträglicher" (als Erasmus selbst), das liberum arbitrium „die Fähigkeit der Unterscheidung, weiter auch der Wahl" nennt, und zwar „des Guten, wenn die Gnade beisteht, des Bösen, wenn sie fehlt".[1]) Auf der anderen Seite aber könne er sich auf Wiklif, mehr noch als auf Augustin, berufen. Erst gegen Ende fällt Luther *deutlich* aus dieser Rolle. Der aufmerksame Leser macht freilich, wie Zickendraht, schon früher die Beobachtung, daß jener den Gegner immer auffordert, „das theoretisch Behauptete auch als Tatsache zu erweisen". „Er sucht ihn dazu zu nötigen, seine eigene Meinung zu offenbaren und dringt forschend und richtend in die hinter seinen Worten versteckte Gesinnung ein."[2]) Mit besonderem Nachdrucke stellt Luther erst, wie gesagt, im Schlußabschnitte die behandelte Frage über Papsttum, Fegefeuer, Ablaß und „ähnliches Gezanke" und begrüßt den Erasmus: „Du allein hast den Punkt gesehen, um welchen sich die Sache dreht";[3]) da wird es mit einem Male auch für alles bereits Gesagte klar, daß es sich um das alte lutherische Grundproblem handelt.

Darum ist ihm das Wort liberum arbitrium in der Schrift des Erasmus nicht durchweg eine „reine dialektische Fiktion",[4]) nicht überhaupt können seine Verteidiger sein Vorhandensein nicht beweisen.[5]) Auch Luther weiß und betont, daß es „von Natur allerhand tut, wie essen, trinken, zeugen, herrschen";[6]) doch „es handle sich hier nicht um die Ratlosigkeit (ignorantia), Erwerb zu suchen, nicht um Geldverachtung, sondern um die Ratlosigkeit und Verachtung von Religion und Frömmigkeit".[7]) Hier allerdings ist's „Unkenntnis der Sache", ja bloße „Wortklauberei",[8]) wenn für das liberum arbitrium die Lanze gebrochen wird. „Man treibt durch ein lügenhaftes Wort mit aller Welt sein Spiel."[9])

Durch solches ausschließliches Beschränken der Frage auf das Gebiet der Religion, noch mehr, auf das der persönlichen Herzensnot, das Wesentliche in uns, bekundet Luther zur Genüge, daß er nicht allein die psychologische, sondern überhaupt jede Wissenschaft

[1]) S. W. A. XVIII 665.
[2]) Vgl. Zickendraht, a. a. O. S. 59.
[3]) Siehe W. A. XVIII 786.
[4]) Erasmus hatte es definiert als ein „reines leeres Wollen, das sich wenden läßt, durch die Gnade aufwärts zum Guten, durch die Sünde abwärts zum Bösen". (W. A. XVIII 669.)
[5]) Ebd. 670.
[6]) Ebd. 752.
[7]) Ebd. 775.
[8]) Ebd. 670.
[9]) Ebd. 648.

ausschalten will,[1]) insbesondere auch die grammatisch-philologische bei der Auslegung einschlägiger Bibelstellen, die alles unsicher macht.[2]) Denn der Verstand ist unser „elendster Teil" und wir sollen Christum nicht zu dessen Erlöser, das heißt „überflüssig" machen![3]) Vielmehr gilt es, eben „Christum", den eigentlichen und einzigen Inhalt des Wortes Gottes, zu finden vermöge einer durchaus heterogenen „inneren"[4]) Klarheit. „Nimm Christum aus den Schriften; was wirst du noch in ihnen finden?"[5]) Und es ist, als ob Luther fühlte, daß er eben deshalb an dem Wissenschaftler Erasmus vorbeirede; er beruft sich für sich und seine Auffassung auf das „Licht der Gnade"[6]) im Gegensatze zum „Licht der natürlichen Einsicht". Im ewigen „Lichte der Herrlichkeit" würde man wie von einer höheren dritten Warte aus die Versöhnung dieser zeitlichen Gegensätze erkennen. Das aber bleibe unantastbar: „in Dingen insbesondere, die notwendig zum Heil gehören, sind die heiligen Schriften das geistliche Licht, weit klarer noch als die Sonne selbst".[7])

Nun beruft sich aber auf diese oberste Quelle christlicher Lehre auch Erasmus und stützt damit doch etwas so anderes, nämlich einen rationalistischen Voluntarismus. Daher ergeben sich im einzelnen interessante Beispiele zweier Arten des Schriftgebrauches, des biblizistischen und des lebendig-religiösen. Und gerade dort, wo Luthers Eigenart, vom Bibelwort aus gesehen, am merkwürdigsten ist, da ist sie auch für ihn am bezeichnendsten. — Was der Gegner für *seine* Behauptungen an Schriftstellen geltend gemacht hatte, war eine Reihe vorwiegend alttestamentlicher Worte aus dem Munde Gottes, die sich offenkundig an den *Willen* des Menschen wenden, entweder mahnend und auffordernd, oder tadelnd und klagend, von Erasmus dahin gedeutet: du kannst, wenn du willst; du hättest können und wollen sollen; zum Beispiel Si. 15,14 bis 18, Gen. 4,7, Deut. 30,15; 19, Jes. 1,19f 52,1ff, Sach. 1,3, Ez. 18,21. Im neuen Testament hatte er besonders auf Matth. 23,37 verwiesen, 19,17, auf alles, was in Jesu Mund in Schuld und Lohn ausklingt, Matth. 5,12, Luk. 23,34 usw.[8]) Die unzutreffende Auslegung der Evangelienstellen weist Luther schlagend, doch nicht sehr auffallend, mittels der christlichen Soteriologie nach; sonst aber hat er einen Universalbescheid: „Worte des Gesetzes belegen noch nicht die Kraft des liberum arbitrium, sondern zeigen nur, was wir sollen und doch nicht können."[9]) Wie Paulus räumt er ein „Erkenntnis der

[1]) Ebd. 605 „perfecte nosse ac videre".
[2]) Ebd. 606.
[3]) Ebd. 786.
[4]) Siehe W. A. XVIII 606, 609.
[5]) Ebd. 606.
[6]) Ebd. 785.
[7]) Ebd. 653.
[8]) Vgl. hiezu Zickendraht, a. a. O. S. 135.
[9]) Siehe W. A. XVIII 681.

Sünde durchs Gesetz", aber bestreitet die „Beseitigung oder Vermeidung der Sünde".[1]) Das Gesetz fördert bloß die „moralische" Gerechtigkeit, religiös dagegen erschöpft sich seine „Frucht", sein „Werk", sein „Amt" darin, „daß es den Unwissenden und Blinden ein Licht ist, doch ein solches Licht, welches die Krankheit, die Sünde, das Böse, den Tod, die Hölle, den Zorn Gottes zeigt; aber es hilft nicht und befreit nicht davon, es begnügt sich damit, gezeigt zu haben".[2]) „Mose sagt nicht, du habest auch die Gewalt oder die Kraft."[3]) Eine negative Bedeutung haben die biblischen Imperative, „die Summe des Gesetzes, wo Er sagt: Bekehrt euch zu mir! Die Gnade dagegen ist, wo Er sagt: ich will mich zu euch kehren."[4]) „Demnach kommt es auf die Klugheit des Lesers an, in den Schriften zu beachten, was Worte des Gesetzes, was Worte der Gnade sind, um nicht allgemeine Verwirrung zu haben."[5]) Solche „Klugheit" hat natürlich nichts mit dem „Verstande", nichts mit dem „Willen" zu tun; es ist der „Glaube", welchen Luther „einerseits als ausschließliche Tat Gottes, anderseits als Vorrecht Einzelner auffaßt".[6]) — Das regulative Prinzip für solchen Schriftgebrauch ist sichtlich und nachdrücklich der Paulinismus, nächst dem aber ist die Lehre des Johannes zu nennen, die wie ein „Hammer" den freien Willen zermalmt, überall dort deutlich, wo jener von der „Welt" redet.[7])

„Gesetz" und „Gnade" nennt Luther in diesem Buche überwiegend das, was er früher als „erstes" und „zweites Amt des Evangeliums" bezeichnet hat. Aus Gründen der größeren Unmißverständlichkeit wird man wohl jener überwiegend häufigeren Formel den Vorzug geben und nach Luther unter „Gesetz" die Erfahrung verstehen, daß in der Religion das Urteil des freien Willens, überhaupt alles Eigentun, dem Bewußtsein schlechthin ferne bleibt; doch wird das daraus herfließende subjektive Bewußtsein zur Erfahrungsmöglichkeit für das „Evangelium der Gnade".

Es mag zur Klarheit dieser Darstellung beitragen, die zunächst fast ausschließlich anthropologisch gemeinten Wendungen auch theologisch-metaphysisch zu umschreiben, zumal Luther selbst darüber zum guten Teile theologisch dachte und lehrte. Vorausgesetzt wird, daß die Kreatur in all ihrem Tun und Leiden Gottes und nur Gottes Wirkungsfeld ist. Gott wirkt auch in den Gottlosen, „indem Er alles, was Er allein geschaffen hat, auch allein bewegt, treibt und fortreißt durch die Gewalt seiner Allmacht".[8]) Hinter allem

[1]) Siehe W. A. XVIII 677.
[2]) Ebd. 766.
[3]) Ebd. 678.
[4]) Ebd. 682.
[5]) Ebd.
[6]) Vgl. Zickendraht, a. a. O. S. 130.
[7]) Siehe W. A. XVIII 692.
[8]) Ebd. 753.

„natürlichen" Geschehen (dazu gehört auch, was je aus dem Willen und Witz des Menschen geflossen ist) steht der Schöpfer, Vorseher und Erhalter; der „Allmächtige". Aus einem unbekannten Grunde aber muß Er seiner Allmacht selber eine Schranke gesetzt haben, nämlich ins Gemüt des Menschen mit dessen natürlicher Geburt den Mikrokosmus seiner selbst (das ist Gottes) zu legen. Darum schaut der Mensch aus eigenem Vermögen höchstens ahnend zu Gott auf, immer tastend, unsicher, unbeholfen. Paradox ausgedrückt: das religiöse Gewissen ist ungewiß. Das geht soweit, daß Luther sogar von Paulus, dem Apostel, sagt, bei der „Bekehrung der Korinther" habe das Wesentliche Gott getan, jener aber, trotz allem Missionsverstande und Missionswillen, nur „auswendig" mitgeholfen; und auch *das* war natürlich im Grunde eine Tat Gottes, der „alles bewegt und fortreißt in notwendigem und unsichtbarem Laufe . . . . Was der also fortgerissene Mensch tut, ist nichts, das heißt, gilt nichts vor Gott und wird nur als Sünde geachtet".[1]) Denn „welches Werk auch vollbracht wäre, immer bliebe ein unruhiger Zweifel, ob es Gott gefalle oder ob er noch mehr fordere". Angesichts dieses Jammers hat Gott sich nun aus Gnaden entschlossen, neben seinem Allmachtswesen auch das Heil zu wirken. „Da jetzt Gott mein Heil aus *meinem* Willen fortgenommen und in *seinen* Willen genommen hat . . . ., bin ich ruhig und gewiß, daß Er treu ist und mir nicht lügen wird, auch mächtig und stark, daß kein Teufel, keine Widrigkeiten Ihn werden überwältigen oder mich Ihm werden entreißen können."[2]) Darum wird Er „*wunderbarlich* in seinen Heiligen gepredigt".[3]) Vor Ihm ist von Ihm die Natur im freien Willen Lügen gestraft; doch nicht weniger die Natur im Verstande: „Wer hat denn je gedacht, daß der Sohn Gottes erhöht werden müsse, damit jeder, der an ihn glaubte, nicht verloren ginge, sondern das ewige Leben hätte?!"[4]) Die evangelische Tatsache des *gnädigen* Christus, nicht des „Richters auf dem Regenbogen", *fordert* im Menschen geradezu ein servum arbitrium. So sind in der Sprache der Religion Gott der „Heilswirker" und der „geknechtete Wille" einfach korrelative Begriffe.

Luther hat ein theologisches Weltbild, welches sich mit seiner religiösen Lebensauffassung logisch keineswegs deckt. Was soll in der Welt des allmächtigen Schöpfers die „Welt", das „Fleisch", das „Reich des Teufels"?. Er sieht, eingestandenermaßen, auch selbst nicht ein, warum der Mensch mit Gottes Gerechtigkeit nicht schon erschaffen ist. Doch sein „non liquet" kommt aus frommer Demut: es wird das „Licht der Herrlichkeit" ohne Frage wunderbar die beiden Lichter der „natürlichen Einsicht" und der „Gnade" ver-

[1]) Siehe W. A. XVIII 752.
[2]) Ebd. 783.
[3]) Ebd. 787.
[4]) Ebd. 778.

einen! Darum gibt es für ihn keine unlösbaren Rätsel im Worte Gottes. Hat Gott nach dem Berichte der Exodus Pharaos Herz verhärtet? Dennoch „glauben fides und Geist . . . an einen guten Gott, auch wenn er alle Menschen dem Verderben preisgäbe".[1] Der Mensch „hat sich um Gott in seiner Majestät und Natur nicht zu kümmern; denn wir haben so mit Ihm nichts zu tun und auch Er wollte nicht, daß wir so mit Ihm zu tun hätten".[2] Pharao, der Herzverhärtete (sogar dieser Gedanke wird angedeutet),[3] denkt auch gar nicht über den Gott, welchen der Fromme erfährt; für ihn ist Er „verborgen"; für den andern dagegen ist Er, eben in der Erfahrung der Religion, „geoffenbart" im Evangelium von der Gnade.[4] So ist die eigene Christenerfahrung und die Nichterfahrung in der Bibel genannter Nichtchristen die Ursache scheinbarer Widersprüche der Schrift und gleicherweise verhält sich's, wenn Luthers theologisches Weltbild seiner religiösen Lebensauffassung begegnet. In Wahrheit gebe es solche Unstimmigkeiten nicht; sie seien bloß „erträumt".[5]

In dem großen, gegen Erasmus' rationalistischen Voluntarismus ausgefochtenem Streite hat Luther in der Hauptsache die historisch und sachlich erste Hälfte seiner Problemlösung von neuem bekannt und ohne Zweifel siegreich behauptet. Doch ließ er sich auch die Quasi-Erfahrung persönlicher Heilsgewißheit nicht abstreiten, noch entreißen von den vernünftigen Reformatoren Karlstadt, Zwingli, Ökolampad. Auch gegen den voluntaristischen Rationalismus[6] hat er gekämpft und (nicht nur äußerlich, sondern ebensosehr in der Sache) siegreich behauptet:

d) „Es steht geschrieben!"

Wie Luthers Feindschaft gegen die Ansprüche des natürlichen Wollens in Sachen der religiösen Erfahrung, die bis in die Mitte des vorigen Jahrzehnts zurückreicht, erst um 1525 zum Austrage gekommen ist, so ergibt sich der offene Kampf, in den er zu Beginn desselben Jahres gegen die „Frau Hulde, die natürliche Vernunft"[7] tritt, der ihn über den Fall „Karlstadt" hinaus bis gegen Ende des zweiten Jahrzehntes in Atem hält, auch nur als die Äußerung schon jahrelang gehegter Überzeugungen. Nach seinem eigenen Bekenntnisse sind sie in der Zeit gewonnen, da ihm der neue evan-

---

[1]) Siehe W. A. XVIII 708.
[2]) Ebd. 685.
[3]) Vgl. hiezu auch Zickendraht, a. a. O. S. 129/130.
[4]) Eine Unterscheidung, welche Luther (nach Barge, a. a. O. II S. 34) von Karlstadt übernommen habe.
[5]) Siehe W. A. XVIII 732.
[6]) „ratio" ist hier natürlich nicht das bloße logische Verfahren, sondern der natürliche Mensch in seiner Lebensauffassung; vgl. Preuß a. a. O. S. 15/16.
[7]) Siehe W. A. XVIII 164.

gelische Sakramentsbegriff überhaupt klar geworden war.[1]) Daß dies aber nicht ein bloßes „Zugleich" ist, daß vielmehr ein innerer sachlicher Zusammenhang obwaltet, erweist sich aus dem Bekenntnisse zur Wahrhaftigkeit Gottes, das er in denselben Gedanken einflicht: „Gerade als wüßten wir nicht, daß die Vernunft des Teufels Hure ist und nichts kann, denn lästern und schänden alles, was Gott redet und tut".[2]) Auch ist Luther sich dessen bewußt, daß er, ganz anders als die Sakramentierer (die „nicht aus Glauben lehren und darum sündigen, wenn sie unsichere Herzen haben und dennoch lehren"[3]) aus persönlicher Zuversicht und Gewißheit heraus behaupte. — Nebenbei sei bemerkt, daß sich die alte historische Wahrheit auch hier wieder bestätigt, wie hart Spiritualismus und Rationalismus aneinander grenzen. Karlstadt kam für jenen, kommt auch für diesen in Betracht; die Schrift wider den „Geist" der himmlischen Propheten biegt in der zweiten Hälfte gegen die „Vernunft" der Sakramentierer um.

Bei der großen Rolle, welche die Abendmahlsfrage noch immer in unserer Kirche spielt, sollte vermutlich eine gewisse Einmütigkeit, vor allem hinlängliche Klarheit, in der Beurteilung von Luthers Stellung hiezu erzielt worden sein. Indes, wenn unermüdlich die Vorzüge der schweizerischen Abendmahlslehre angepriesen oder auch in kirchlich-praktischer Absicht Versuche gemacht werden, sie von Luther loszulösen und in die neutestamentliche Religionsgeschichte oder ins Bekenntnis des Urchristentums zu verweisen, so verrät sich zur Genüge, daß man über Luthers neue Sakramentslehre im weiteren Sinne hinwegsieht, daß man den Nerv ihres besonderen Lebens, Luthers persönliche religiöse Frage, nicht beachtet; zeigt es sich, wie wenig man (schon rein äußerlich genommen und sehr zu Unrecht) die Leidenschaftlichkeit in der Stellungnahme Luthers im Verlaufe der ganzen Kontroverse berücksichtigt. Viel wichtiger als die Ubiquitäts- und Zweinaturenspekulationen, dahin er sich gedrängt glaubte und dazu er sich zum Teil occamistischer[4]) Mittel bediente, scheint uns die Beachtung jener Motive, die zwar nicht zu oft und nicht zu langatmig vorgetragen werden, doch überall deutlich mitwirken.

Warum betont Luther gegen Karlstadt die „leibliche Gemeinschaft, welche beide, Heilige und Unheilige (im Sakramente) haben"?[5]) Allzu einfach ist darauf die Antwort: weil er aus äußerlichem Autoritätsglauben von seiner jung-reformatorischen Glau-

[1]) Siehe W. A. XV 394 „Das bekenne ich: wo D Karlstadt oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte möcht berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst tan . . . Aber ich bin gefangen, kann nicht heraus, der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reißen".

[2]) Ebd. XVIII 164.

[3]) Enders V 374.

[4]) Vgl. Loofs Leitfaden 3, § 82, 4.

[5]) Siehe W. A. XVIII 171.

benshöhe in die Niederungen einer katholisierenden, mechanischen Abendmahlslehre herabsteigt. Liegt der Grund seiner Hartnäckigkeit bei solcher und ähnlichen Behauptungen nicht eher in der durchs Leben erhärteten Überzeugung, daß die „geistliche Gemeinschaft" doch notwendig in nüchterner (nicht ungedeuteter) Erfahrung aufgewiesen werden müßte; daß wir aber solch ideale „Heilige" nicht sind und darum das Evangelium vom Erbarmen Gottes und Gottes Erbarmen *im* Evangelium so weit geht, als das „dürre, helle Wort": Das ist mein Leib, besagt? Luther braucht es und er klammert sich daran, weil ihm die Religion, deren Kern die geistliche Gemeinschaft mit Christus ist, bei denen, die sie vorgeben, nicht als Erfahrung, sondern als Selbstbetrug, bei denen, die sie methodisch herbeiführen, als das Gegenteil vom Christusglauben, nämlich als Werkheiligkeit, entgegen tritt. Christentum besteht für ihn eben ein für allemal in der Einheit der Antithese, daß es „zerschmettert und heilt, tötet und lebendig macht, hinab in die Hölle und auch wieder zurückführt"![1]) In dieser Richtung ist jener „offenbarliche Artikel des Glaubens"[2]) zu suchen, der „zwingende, ausgedruckte",[3]) von welchem er andeutungsweise in der Auseinandersetzung mit Karlstadt redet. Man ersieht fürs erste klar, daß die „Schrift" als solche für Luther nicht letzte Autorität ist, auch nicht für das Verständnis der Einsetzungsworte des Abendmahles. Das zu bestätigen, beziehungsweise das sogenannte reformatorische Schriftprinzip[4]) abzulehnen, bedürfte es auch nicht der ausdrücklichen brieflichen Äußerung aus dem November 1526: „Wenn jede Stelle der Schrift durch eine andere Stelle zu erklären ist, was wird das Ende des Vergleiches der Schriftstellen sein? . . . . Das hieße ja, die ganze Schrift in eine Art unendliches und unsicheres Chaos zusammengießen!"[5]) Zum zweiten aber ergibt sich aus dem Worte „Glauben", daß das letzte Regulativ christlicher Frömmigkeit für Luther ein Lebendiges, ein Stück unseres religiösen Bewußtseins ist. Anderseits aber kann der „zwingende, ausgedruckte, offenbarliche Artikel des Glaubens," der gegen Karlstadts Ablehnung des buchstäblichen Verständnisses der Einsetzungsworte geltend gemacht wird, in diesem Zusammenhange auch nicht ein kirchliches dogmatisches Symbol bedeuten, weil Luther doch ohne Zweifel die Nichtübereinstimmung der Heilsbedeutung des Abendmahls (nach *seiner* Auffassung) und der des Erlösers nach den Symbolen, der *leiblichen* Gemeinschaft und der des heiligen *Geistes*, hätte sehen müssen! Auch spricht er sich in ebenderselben Schrift direkt gegen die Autorität des dogmatischen Symbols aus in Dingen, die für ihn innerhalb der beiden Pole „Religion als Erfahrung" und „Wort Gottes" geklärt werden müssen, indem er auf den Karlstadtschen Trumpf

[1]) Vgl. oben S. 12[2]).
[2]) Siehe W. A. XVIII 180.
[3]) Ebd. 147.
[4]) Vgl. Preuß a. a. O., S. 61; „scriptura scripturae interpres".
[5]) Enders VI, 129.

„Lutherus contra Lutherum" erwidert. Karlstadt hatte nämlich an die bekannte Lutherische Deutung von Matth. 16,18, daß der „Fels", dem Credo gemäß, einzig und allein Christum und nicht den Petrus bedeute, jetzt angeknüpft: dem Credo gemäß könne auch Brot und Wein nicht Sündenvergebung verschaffen. Luther entgegnet: „Es ist doch nicht genug, einen Artikel des Glaubens zu setzen und Gewissen darauf bauen".[1]) Er spricht darin nichts anderes aus, als daß für die Bestimmung des Ausmaßes und der besonderen Art des religiösen Erlebens nicht eine lehrhafte Norm des Christentums maßgebend sei, daß derlei vielmehr irgendwie ins Bereich des lebendigen Subjektes gehöre. Es macht auch nicht den Eindruck, als ob Luther da in einer Autoritätenkollision entschieden hätte. Diesem Bescheide eignet der Ton der Selbstverständlichkeit, daneben jedes Prinzip und jede Norm sich bereits wie ein Abgeleitetes, Mittelbares ausnimmt. Das Subjekt hat das unwidersprechliche Bewußtsein, es komme in solchem Falle auf die praktische Erfahrung an; es läßt sich aber von keinem tatsächlichen Erlebniskomplexe an der Hand des Wortes Gottes (hier eines solchen, welches dem beteiligten Subjekte d i r e k t das Heil versichert) ein religiöser Charakter prädizieren, die Praxis versagt — nicht zufällig, sondern sachlich notwendig. Denn die am Worte Gottes als christliche Religion erwiesene humilitas-fides, die biblische Christenerfahrung *Κατ' ἐξοχήν*, ist der typische Ausdruck dafür, daß wirkliches Leben und Wort Gottes bloß passiv, negativ übereinstimmen. Also ist nicht die Erfahrung gegeben, und das Wort Gotes zu suchen, vielmehr umgekehrt, vom Worte Gottes auszugehen und die Erfahrung ist a u f gegeben als ewige Aufgabe und zugleich als evangelische Verheißung. Das einfache Wort wird unantastbares Sakrament; „die natürliche Sprache ist Frau Kaiserin; die geht über alle subtile, spitzige, sophistische Dichtungen; von der muß (= darf) man nicht weichen".[2])

Darum ist das Bedeutsame in Luthers Kampf gegen die Sakramentierer nicht die Widerlegung ihrer Umdeutung der Einsetzungsworte, des besonderen „*τοῦτο*" Karlstadts, des „Leibszeichens" Ökolampads, des „bedeutet" Zwinglis; sondern die Aufspürung und Durchhechelung des Beweggrundes zu solchen Umdeutungen. Vor allem im „Sermon vom Sakrament", 1526, nagelt er einen der „besten Gründe, auf den sie bauen," fest, nämlich ihre Überzeugung: „es sei nicht vonnöten".[3]) Aus demselben Grunde urteilt er vorwurfsvoll und scharf über Karlstadts Rezept, im Abendmahl die geistliche Gemeinschaft zu pflegen. Das könnten der Teufel und die Heuchler auch; „menschliche, fleischliche Andacht ....

[1]) Siehe W. A. XVIII 209; offenbar ist Luthers Glaube an die Symbole von seinem Glauben aus W. G. bestimmt.

[2]) Siehe W. A. XVIII 180. Dies Wort ist also von Luther ganz anders gemeint als die bekannten Stellen aus dem „Sendbrief vom Dolmetschen", die die Sprache des Volkes feiern.

[3]) Ebd. XIX 486.

und ein brünstig, hitzig Werk im Herzen, doch nicht höher, denn daß man wisse und erkenne, wie Christus für uns gegeben sei".[1]) So sei das Altarsakrament überhaupt bedeutungslos und von Karlstadt in Wahrheit nur deshalb nicht ganz abgeschafft, weil für die Befriedigung des Genießers außer Brot und Wein doch noch etwas da sein müsse. Doch auch ein geistliches Rezept gehöre auf das Blatt der Werktheiligkeit. „So siehest du da abermal den Teufel klärlich, der dasjenige, so Christus verheißt, zum Gebot macht und anstatt des Glaubens ein Werk anrichtet."[2]) Luther mag sein Urteil auch noch so verschieden wenden, dogmatisch-objektivierend: „Was Gott für nötig ansieht, wer bist du, daß du darfst dagegen reden?",[3]) immer ist bei ihm die Hauptsache klar, der Glaube an die Offenbarung Gottes im sakramentalen Worte. Vermöge seiner Aufgabe „gewiß (zu) sein" „und nicht Punkt oder Buchstaben, sondern helle dürre Sprüche und ganze deutliche Wort' aus der Schrift zu seinem Grunde (zu) haben,"[4]) ist er identisch mit der „fiducia". Und wie Luther einerseits wohl weiß, daß man solchen Glauben niemandem aufzwingen kann oder darf, daß er vielmehr die Folge eines inneren Bedürfnisses sein muß und daß man auch ohne Sakrament Christ sein mag,[5]) so fügt er anderseits doch an: „Es gehört nur frommen Leuten zu,"[6]) eben weil sein Zweck und Wesen ist, die Gewissen zu stärken wider alle Not und Anfechtung.[7]) Er stellt da nicht mehr bloß fest, sondern wertet. So ließ er sich auch späterhin, über die selbst von ihm erkannte Billigkeit weit hinausgehend, zu herben Urteilen über Zwinglis Religion hinreißen.[8])

Derlei wird man zwar nie rechtfertigen, aber man wird es verstehen und entschuldigen, wenn man sich vor Augen hält, was Besonderes nach Luther im Abendmahlsstreite für das Glaubensleben auf dem Spiele stand. Wie wir gesehen, hat das Sakrament in seiner neuen Auffassung die Aufgabe, subjektive Heilsgewißheit zu vermitteln, weil das Dogma vom stellvertretenden Tode Christi für uns dieser Anforderung nicht Genüge leistet. Wer von solchem Lutherschen Gedankengange her an Luthers Auffassung des Abendmahls herantritt, wird nicht zu dem Schlusse kommen,

---

[1]) Siehe W. A. XVIII 189.

[2]) Ebd. 196. Wer das Recht dieser lutherschen Kritik einmal erfaßt hat, dem muß Barges (a. a. O. II 155 und 223) Entwertung Luthers neben Karlstadt vollkommen unverständlich sein!

[3]) Siehe W. A. XIX 495.

[4]) Ebd. XVIII 150.

[5]) „Hast du nicht Lust dazu, so laß es anstehen!" Vgl. E. A. LI 301 f: „Weil der Christ den heiligen Geist hat, durch welchen das Herz entzündet wird mit Lust zu allem Guten, darum kannst du ihm so wenig gebieten, fromm zu sein, als man von einem Manne fordern kann, ein Mann zu sein, oder einem Weib, ein Weib zu sein."

[6]) Siehe W. A. XIX 522.

[7]) Ebd. 509.

[8]) Vgl. Loofs, a. a. O., S. 816.

Luther habe sich „in der Polemik so weit verirrt, daß er, um die bildliche Bedeutung des Brotbrechens nicht zugeben zu müssen, das „für euch gebrochen" auf das Austeilen bezog".[1]) Zu diesem merkwürdigen Ende hat er sich nicht erst im Verlaufe des Kampfes verstiegen, sondern es hängt sichtlich mit seinem innersten Kampfmotive zusammen, mit der ungelösten Erfahrungsaufgabe, welche nach seiner Meinung das Christentum als Religion zu erfüllen hat. „Wem sein Gewissen schwer ist von Sünden, soll zum Sakrament gehen und da Trost und Vergebung der Sünden holen."[2]) Denn dieses „ist etwas mehr denn die gemeine Predigt . . . . ist doch darüber der Vorteil, daß es hin auf gewisse Person deutet".[3]) Darum ist Luthers Hauptinteresse auch keineswegs darauf gerichtet, sich vor dem Verdachte eines Glaubens an massive Realpräsenz in der Sakramentsmaterie zu bewahren, zu versichern: „unser keiner (sei) . . . . so toll, der da sage, daß Christus im Sakrament werde zerbrochen sichtbarlich,"[4]) und die Frage macht ihm keine Not, „wie Christus' Leib im Brod gerade brochen werde".[5]) Der Satz von der Einzelverteilung des Werkes Christi an die Gläubigen im Abendmahl ist keine Verlegenheitsauskunft. Vielmehr ist nach Luthers Meinung das „für euch", die subjektive Heilsversicherung, dazu sich sonst keine Erfahrung aufweisen läßt, für Karlstadt „ein Gift und bitter Tod. Es ist aber unser Trost und Leben".[6])

„Will ich meine Sünde vergeben haben, so muß ich nicht zum Kreuze laufen;[7]) denn da finde ich sie noch nicht ausgeteilet; ich muß mich auch nicht zum Gedächtnis und Erkenntnis halten des Leidens Christi, wie Karlstadt allfenzt; denn da finde ich sie auch nicht; sondern zum Sakrament oder Evangelio, da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austeilet, schenkt, darbeut und gibt. Darum hat der Luther recht gelehrt, daß wer ein böse Gewissen hat von Sünden, der soll zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leibe und Blut Christi; sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt".[8]) — „Das Wort, das Wort, das Wort, höreſt du Lügengeist auch? Das Wort tut's; denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es alles umsonst, wenn

---

[1]) Gegen Loofs, a. a. O. S. 815.
[2]) Siehe W. A. XVIII 200.
[3]) Ebd. XIX 504/05.
[4]) Ebd. XVIII 199.
[5]) Ebd.
[6]) Ebd. 203.
[7]) Die Sündenvergebung habe Christus am Kreuze „erworben". „Aber er hat sie nicht ausgeteilt oder gegeben am Kreuze. Im Abendmahl oder Sakrament hat er sie nicht erworben, er hat sie aber daselbst durchs Wort ausgeteilt und gegeben. . . . Die Erwerbung ist einmal geschehen am Kreuze, aber die Austeilung ist oft geschehen, vorher und nachher, von der Welt Anfang bis ans Ende." W. A. XVIII 203.
[8]) Ebd. 203/04.

nicht das Wort käme und teilet's aus und schenket mir's und spräche: das soll dein sein, nimm hin und habe dir's".[1])

Wie sehr diese Fahneninschrift seines Wortglaubens auf die Goldwage zu legen ist, das noch deutlicher als gegen Karlstadt einzuschärfen, hatte Luther Anlaß und Gelegenheit in den großen Schriften gegen die Schweizer, insbesondere in den Ausführungen von 1527 „daß diese Wort Christi „das ist mein Leib" noch feststehen, während das ausführliche „Bekenntnis vom Abendmahl Christi" aus dem Folgejahre in den uns interessanten Teilen die religiösen Grundgedanken jenes Buches wiederholt.[2])

Daß Luthers Bekenntnis zum objektiven Worte vor der Stellung der Gegner die größere subjektive Voraussetzungslosigkeit für sich hat, liegt auf der Hand und deswegen darf jener füglich behaupten, daß es diesen gehe „wie es dem gehet, der durch ein gemalt Glas siehet; man lege demselbigen vor, was man für Farbe will, so siehet er kein ander Farbe, denn sein Glas hat".[3]) Tatsächlich bekämpft Luther damit sogar das schweizerische Schriftprinzip; denn das „gemalte Glas", dadurch ein Zwingli die Dinge betrachtet, ist nichts anderes als die reformatorische christliche Lehre selbst, aus der Bibel geschöpft, an ihr gebildet. Das macht stutzig, läßt aber auch tiefer blicken. Luther sträubt sich gegen ein einheitliches, widerspruchsloses biblisches Lehrsystem, das er mit den Worten ironisiert: „Der Glaube soll nicht mehr noch weiter glauben, denn ihm die Augen und Finger zeigen und die Vernunft messen kann."[4]) „Sollten wir aber der Vernunft und Augen nach unsers Glaubens Artikel und die Schrift urteilen . . . ., so ist freilich ein jeglich Stück in der Schrift wider das andre . . . . Ja, vor dir und deiner Vernunft ist sie wider einander, aber wie ist sie vor Gott widereinander? Das sage mir!"[5]) Hier ist mit aller Schärfe ausgesprochen, daß das Wort der Schrift wohl den Anstoß zu jenem zuversichtlichen Glauben gibt, daß es aber auch seinerseits mit dem Werden des Glaubens erst zu einer besonderen religiösen Größe, zum „Worte Gottes" wird, nun nicht mehr rational betrachtet, sondern in einer spezifisch anderen geistigen Einstellung, die gleichfalls durch Widerspruchslosigkeit und Einheit charakterisiert ist. „Das ist gewiß, daß die Schrift nicht mag mit ihr selbst uneins sein."[6])

Ebenso haben wir auch keine Ursache, uns die „schreckliche Ubiquitätslehre" als eine Ortstheorie über das Dasein von Christi

[1]) Siehe W. A. XVIII 202/03.

[2]) Wertvolle Andeutungen bietet das „Bekenntnis" über anknüpfende Themen, z. Bsp. den religiösen Indikativ der Bibel (W. A. XXVI 277 ff über das „Gleichnis") neben dem relig. Imperativ (de servo arbitrio); die religiöse Kategorienlehre, anknüpfend an die „Ubiquität".

[3]) Siehe W. A. XXIII 74.

[4]) Ebd. 116.

[5]) Ebd. 118/20.

[6]) Ebd. 122.

Leib zu deuten.[1]) Luther geht von ganz anderen Voraussetzungen aus als Anschauung und Denken (um eine kantische Formel zu gebrauchen). „Die Gewissen wollen gewiß und sicher sein in diesem Stück."[2]) Ihn „versichert Gottes Wort";[3]) er ist erhaben über alle „exegetischen" Befunde. Und auch darüber läßt er keinen Zweifel, daß die besondere religiöse Einstellung, das „Gewissen",[4]) wie er sich vielfach, psychologisierend, ausdrückt, nicht der Restbestand einer „magische Vorstellung"[5]) ist: „Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, daß wir glauben, Christus sei im Brod, auf die grobe sichtbarliche Weise wie Brod im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollten auflegen, sich mit unserer Torheit zu kitzeln".[6]) Es könne Christus doch als Herr aller Dinge auch des Brods und Weins, *seines* Brods, *seines* Weins, hier in besonderem, neuem Sinne „das Brod seinen Leib heißen, weil er solchs Leibes zu seinem Willen braucht und gemacht hat". Er braucht es nur zu sagen: „Dieser rote Wein, der doch sonst mein Traubenblut ist, soll auch itzt mein Blut sein bei euch."[7]) Doch gibt Luther sich nicht lange mit solcher Wortspielerei ab; daran liegt's ihm, daß Christi Leib mit dem Brod leiblich gegessen und im Herzen dennoch zugleich geglaubt wird, es sei der Leib, für mich zur Sündenvergebung gegeben. „Nur die Wort' kann freilich niemand durch den Hals in den Bauch jagen, sondern muß sie durch die Ohren ins Herz fassen."[8]) Dann sei Christus in uns, und zwar „zur Rechten des Vaters"; denn „alle Ding' sind in unserem Herzen; auch Gott selber, welches auch wohl so groß Wunder ist, als kein anderes. Wer will nun zweifeln, Gott habe auch wohl noch mehr Weisen, die er uns nicht sagt, da eines im andern, oder da zwei zugleich an einem Orte sind?"[9])

Alle derartigen Grübeleien, um den Spiritualisten sowohl wie den Rationalisten die eigne Überzeugung mundgerecht zu machen, darf man wohl füglich mit Luthers eigenem Satze abschließen: „Meine elenden Schwärmer sind noch zu jung, daß sie sollten gute Einfälle und Gedanken verachten können. Darum meinen sie, wenn ihnen etwas träumet, so sei es bald der heilige Geist. O, wie manch' feine Einfälle hab' ich in der Schrift gehabt, die ich hab' müssen lassen fahren, welche, so sie ein Schwärmer hätte gehabt, wären ihm alle Drückerei (wohl = Buchdruckereien) zu wenig gewest!"[10])

---

[1]) So Dilthey z. Bsp. in „Die Glaubenslehre der Reformatoren" Pr. Jahrbücher, Bd. 75, S. 67.
[2]) Siehe W. A. XXIII 96.
[3]) Ebd. 98.
[4]) „Conscientia" hat bei L. um diese Zeit mit dem Naturvermögen der „syntheresis" (Scholastik) nichts zu tun. Absagebrief die Sept.-Thesen 1517.
[5]) So Dilthey, a. a. O.
[6]) Siehe W. A. XXIII 144.
[7]) Ebd. 110.
[8]) Ebd. 178.
[9]) Ebd. 146.
[10]) Siehe W. A. XXIII 112.

II. Abschnitt: Versuch einer Grundlegung von Luthers Bibelchristentum.

1. Systematischer Überblick.

„Was die Menschheit nicht von sich aus wissen kann und doch wissen muß, wenn sie nicht verloren sein will," das ist, wie man gemeinverständlich gesagt hat,[1]) das „Wort Gottes" nach Martin Luther. Wir haben gesehen, was es den Mann gekostet hat, diese einfache Wahrheit sich Stück für Stück zu erringen. Und in der Tat, so schlicht der Satz sich ausnimmt, jedes seiner Worte will besonders erfaßt sein, damit er in seiner ganzen Tiefe zur Geltung komme. Es kann das A und O von Luthers persönlicher Frömmigkeit und sachlicher Lehre darinnen verborgen liegen.

Bisher haben uns, ziemlich in chronologischer Folge, die wesentlichen und zufälligen Phasen von Luthers Entwicklung beschäftigt; eine Verneinung reihte sich an die andere. Wohl ging es jeweils auch zu Behauptungen, doch den einheitlichen positiven Hintergrund gilt es noch zu suchen! Noch wollen die Ursachen aller Einzelgründe durchschaut sein! Dabei geht uns wiederum in fast chronologischer Folge die Geschichte selbst an die Hand. Luther hat nämlich, wie als Schlußglied an die Kette der ihm abgenötigten kritischen Gelegenheitsschriften, ein Werk gefügt, in welchem seine religiöse Gesinnung uns als geschlossenes Ganzes entgegen tritt — „den Katechismus".[2])

Der Umstand, daß die beiden Bearbeitungen mit den berüchtigten Visitationsartikeln des „zurückkriechenden" Melanchthon zusammenhängen, kann uns nach unserer Überschau über die Hemmungen und Lösungen der deutschen Reformation nicht davon abhalten, im Katechismuswerke Luthers eine systematische Zusammenfassung seiner Religion zu sehen, natürlich keineswegs das wissenschaftliche oder auch nur theologische System seiner Weltanschauung. Es handelt sich hier nämlich um ein System, welches mit keinem Worte irgendwo in den „Erklärungen" direkt besprochen wird. Nichtsdestoweniger aber muß es zugrunde gelegt werden, um den Katechismus als einheitliches Bekenntnis zu verstehen. Die

[1]) Vgl. Walther, a. a. O. I, S. 13.

[2]) Im folgenden wird der große Katechismus nach W. A. XXX 1, zitiert; Anführungen aus dem kleinen Katechismus geschehen ohne Stellenangabe.

Hypothese eines Systems, und zwar eines Systems von ganz merkwürdiger Art! Denn, ganz abgesehen von den Merkmalen des pädagogischen Zweckes der fortführenden Einwirkung auf andere, stellt das Werk sich nicht so sehr als *Stück* aus einem Gusse dar, es ist vielmehr, als ob es sich immer noch ergösse; System und Werden zugleich, ein funktionales System. Diese Eigenart ist nicht die Folge der offenkundigen Gegenüberstellung von „Wort" und „Sakrament", des *spezifischen* Sakraments und der zwei gelegentlichen Sakramente; sondern im Worte selbst und im Sakramente selbst, wo sich fortwährend deren Bezogenheit auf die „Religion als Erfahrung" widerspiegelt, liegt sowohl jenes Werden als auch jene konstruktive Einheit. So ist im Katechismus der ganze reformatorisch-religiöse Erfahrungsprozeß, ehedem nichts mehr als Luthers Problem, verkapselt und zugleich systematisiert.

Darum, weil Religion Erfahrung werden, Erfahrung sein soll, soweit und so gründlich es irgend möglich ist, steht, wie eine gelöste Tatsache, gleich der Idealfall an der Spitze, Gottes Wirklichkeit in dem unmittelbaren Bewußtsein von Furcht, Liebe und Vertrauen. Ja; das Erleben soll ununterbrochen nichts andres sein als Gott! Alles ist „eigentlich dein Gott, worauf du dein Herz hangest und verlässest".[1]) Doch wird nicht, wie's vielleicht erscheint, bei solchem Radikalinteresse für die Erfahrung das Spezifikum des Religiösen übersehen; eben dieses soll als Wirklichkeit alles, auch jene selbst (wenn es noch anginge), in den Schatten stellen, Gott muß als Erfahrung „*über* allen Dingen" stehen, „alles gehen und fahren lassen, was nicht Gott ist," das heißt, „den einigen Gott haben".[2]) — So ist das letzte Ziel gleich vorweg genommen, der Weg dahin aber noch erst zu bahnen; und Hindernisse türmen sich davor. Denn bei aller Vorwegnahme und so wenig sie auf den Willen rechnet, sieht jene Erfahrung in Wahrheit doch erst auf Grund einer Besinnung zu Gebote, während andersartige, ja gegenteilige Erlebnisse sich in uns spontan abspielen: Gott muß erst gerufen werden, während der Teufel schon da ist. „Ich hab' es selbst versucht und wohl erfahren, daß oft plötzlicher großer Unfall gleich in solchem Rufen (= Gottes) sich gewendet hat und abgegangen ist."[3]) Meint das „Gesetz", das wäre nicht am Platz? Jedenfalls führt es in Einzelfällen die glückliche Erfüllung vor. Trotz seiner imperativischen Form, sind es „nicht faule und tote, sondern schäftige, lebendige Wort';[4]) *mehr* als eine Reihe bloßer Forderungen, mag es auch nicht imstande sein, echtes Leben zu gestalten. Es wird nur alle Erfahrung, das heißt auch alle innersten Motive und äußerlichsten Kleinigkeiten unseres Verhaltens, mittels der dekalogischen Verbote auf ihren *religiösen* Gehalt untersucht. Die „Geschäftigkeit"

[1]) Siehe W. A. XXX 1, 133.
[2]) Ebd. 136.
[3]) Ebd. 142.
[4]) Ebd. 146.

und das „Leben" des Wortes enthüllt sich als seine richterliche Eigenschaft. Zwischen dem Leben und dem gesetzlichen Worte entsteht eine lebendige Bezogenheit, Bewegung. Kein Wörtchen redet davon, darf davon reden; tatsächlich aber erwacht angesichts des Gesetzes eine schlafende Herzenssehnsucht: hinaus und hinauf zu einem beharrlichen Besseren, einem Leben, welches nicht aus Werken zusammengeflickt und in Werke zerstückt ist: zum Heil! —

Das Gesetz löst Suchen und Fragen aus; letztlich eine große Frage. Das zweite Hauptstück greift diese auf. Wie mag Verlorenheit und Verdammnis, „alle Sünden, Tod und Gewalt des Teufels" ewig zu „Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit" werden? so, daß der Mensch auch „reichlich und täglich" (= überhaupt) versorgt, „wider alle Fährlichkeiten beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt" ist. Solche Güte und Barmherzigkeit zu erfahren, gibt es nur eine Möglichkeit; wieder ist's Postulat und Wirklichkeit in gegenseitiger Ablösung und Durchdringung kraft des „schäftigen und lebendigen Wortes". Es sind die Gelegenheiten, da es uns tatsächlich erreicht, da es lebendig laut wird, da seine Kraft gestaltend wirkt: der „heilige Geist" oder die christliche Kirche, „außer welcher niemand zu dem Herrn kommen kann".[1]) Doch ist diese Kirche, wohlgemerkt, das „Wort" mit seinen Wirkungen, nicht die Lebensgemeinschaft einer menschlichen Gesellschaft. Mit diesem Worte von der Erlösung setzt die tatsächliche religiöse Erfahrung ein, und zwar stufenweise, über den Herrn Christum, „der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts haben, denn einen zornigen und schrecklichen Richter,"[2]) öffnet sich der Weg zum vorsehenden Vater. Ist also jenes ideale Ziel des Gesetzes bereits erreicht, oder hat sich nur eine weite Aussicht geöffnet, ist bloß die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit einer religiösen Erfahrung aufgezeigt, so zutreffend sachlich diese auch beschrieben sein mag?

Es handelt sich doch um ein „Ewigliches" und jeder von uns eingeschlagene Weg ist „zeitlich" (ein quantitativer und qualitativer Begriff). Verglichen mit der „Offenbarung" im „Ewigen" ist das Wenige an Erfahrung im Worte durch den „Glauben" ein provisorischer Behelf.[3]) Deshalb ist das Gebet notwendig und wertvoll, das der Mensch, bezeichnenderweise, auch nicht aus sich hat, sondern vom Sohne des Vaters lernen muß. Hier lernt er, sich dahin sammeln und läutern. Und auch, wenn wir darin um's tägliche Brot bitten, um alles und jedes, was zu diesem zeitlichen Leibes- und Menschenleben gehört, so ist das ein Mittel zu jenem höheren Zwecke, daß aus dem Wege geräumt werde, was die Erfahrung Gottes hindert. Denn „fürnehmlich . . . ist dies Gebete auch gestellet wider unseren höchsten Feind, den Teufel . . .; das ist alle

[1]) Siehe W. A. XXX 1, 189.
[2]) Ebd. 192.
[3]) Ebd. 200.

sein Sinn und Begehren, solch's alles, was wir von Gott haben, zu nehmen oder zu hindern".[1]) Doch derart scheinen alle Bitten den Kampf mit dem Teufel zur Voraussetzung zu haben. Gott möge dem Menschen gegen diese Hauptgefahr des Menschen helfen — also mag der Teufel für Gott keine Gefahr bedeuten, aber dem Menschen vorderhand und hienieden näher stehen als dieser.

Darum sind inmitten dieses täglichen ungöttlichen Lebens alle wirklichen, oder vielmehr möglichen Erfahrungen Gottes wie Wunder, „zehen Gebot, Glauben und Vater-Unser hat kein Mensch aus seinem Kopf gesponnen," sie sind „von Gott selbst offenbart und gegeben".[2]) So kehrt jene alte Frage wieder, während die ganze Fülle frommen Erlebens nur „unsere Klüglinge, die neuen Geister fürgeben".[3]) Denn auch dem Worte aus gutem Willen zu glauben sieht nach stückhafter Werkheiligkeit aus; vielmehr muß der Glaube etwas haben, „daran er sich halte und darauf er stehe und fuße".[4]) Weil die Erfahrungsaussichten auf Seiten des Subjektes so immer wieder zunichte werden, ist uns schließlich, wiederum im „Worte", eine objektive Erfahrung geschenkt, nämlich das Sakrament. Es ist kein „Menschentand";[5]) im Gegenteil, seine Wirkung, „Überwindung des Teufels und Tods, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, der ganze Christus und hl. Geist mit seinen Gaben" „ist so überschwänglich, daß wenn's die blöde Natur bedenket, soll sie zweifeln, ob es könnte wahr sein".[6]) Buße und Sündenvergebung empfangen wir da; solches Empfangen heißt „Glaube".[7]) Aus der strengen Betonung, daß der Glaube ans Sakrament nicht von uns gemacht ist, ergibt sich zwar notwendig, daß uns der Sakramentsinhalt nicht verständlich ist, doch ist eben *das* die Eigenart des Sakramentes neben dem Worte, daß sein Genießer *für sich* die Segnungen des Evangeliums erfährt (infolge eines unfaßbaren Rätsels), als ob auch der Inhalt Erfahrung wäre. — So hat sich herausgestellt, daß im tiefsten Grunde die Erfahrung Gottes, die ideale Zusammenfassung der religiösen Erfahrung überhaupt, eine *ewige* Aufgabe ist.

Der Katechismus ist ein wohlgesetztes Selbstbekenntnis Luthers über das Christenleben. Wie in einen Rahmen fügt sich darein, was der *fertige* Luther uns noch zu sagen hat. Er ist die systematische Folie für alle zentralen und peripherischen Einzelheiten, die *nun* unsere besondere Beachtung erfordern.

---

[1]) Siehe W. A. XXX 1, 205.
[2]) Ebd. 212.
[3]) Ebd. 132.
[4]) Ebd.
[5]) Ebd. 212.
[6]) Ebd. 217.
[7]) Ebd. 218 „Mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfähnt die Taufe".

2. Die subjektive Voraussetzung.

Der Katechismus macht dem Christen klar, was ihm aufgegeben ist. Darf dieser nicht wissen, mit welchen Gegebenheiten die Rechnung beginnt? Von welchen Gegebenheiten Luther wenigstens ausgeht? — Der Reformator hat darüber viel zu sagen; vor allem aber kehrt immer wieder ein kurzes Wort, welches das Wesentliche darüber zusammenfaßt: der „Teufel". Doch will diese Formel recht verstanden sein, näher erklärt. Denn es handelt sich da nicht um blinden Aberglauben, nicht nur um einen Schatten, den das Mittelalter noch in die neue Zeit geworfen hat, den man höchstens historisch wertet.

Die Schule, welche Luther an seiner Zeit, an seinem Kloster gehabt hatte, die Bildung, welche ihm dabei direkt und indirekt zugeflossen war, hatten ihn zu jenem damals wenig eigentümlichen Biblizisten gemacht. Aus diesem Dickicht voll Irrlichtern (was der Biblizismus eben aus der Wende von der alten zur neuen Epoche vielfältig beweist) hatte er einen Ausweg entdeckt, in der Verfolgung seines Zieles alles Gestrüpp überwunden und sich bis ans Ende allen Verlockungen nach rechts und links entzogen. Daß Luther gerade seinen und keinen anderen Weg gegangen ist, mag genügend geschildert sein, zumal auch wir in seiner Gefolgschaft das Ziel nicht aus den Augen verloren haben, welches ihm unaufhörlich vorschwebte: immer neue Besinnung auf die Grundfrage seines religiösen Lebens. Woher aber kam ihm die Treue zu jenem Ziele, woher die Beharrlichkeit an jener Frage? Die Schilderung will durch eine Erklärung ergänzt sein.

Luther selber wird nicht müde, sie zu geben; überall dort, wo er über seine Person redet, nicht lehrhaft, sondern von seinem Leben erzählend, also insbesondere in den „Tischreden", in Predigten (denn er weiß, das Leben gehört hinein), in Briefen an Freunde, wenn er sein Herz erleichtern will, auch in den Gelegenheits- und Kampfschriften (wir hatten selbst schon Proben davon), wo es daran lag, auf das wirkliche Leben und dessen innere Beweggründe zu verweisen. Da, wo Luther vom Standpunkte des Christen aus sein Alltagsleben deutet. Die Anekdote hat sich dieser Deutungen bemächtigt, frühzeitig hat gegnerischer Übereifer damit falschgemünzt. Luthers eigene Erklärung (besser vielleicht: die Angabe des Anlasses) zu seinem unvergleichlichen, wegsicheren Werke ist der „Teufel".

Da liegt die Wurzel seiner harten, oft grausamen Unduldsamkeit. Das haben die Zeitgenossen wohl gewußt und verstanden, das haben die Gegner bitter genug spüren müssen. Die neueste Zeit schenkt diesem Umstande wieder größere Beachtung; überhaupt der Lutherhistoriker, der Lutherbiograph kann daran nicht vorübergehen. Bemerkenswert aber ist, daß sich der Rekonstruktor von Luthers Theologie, der Lutherische Dogmatiker schlechthin, in an-

derer Lage befindet. Melanchthons klassische evangelische Dogmatik (mag man das auch neuerdings bezweifeln), die Urgestalt der loci communes, führt den Teufel als „locus" überhaupt nicht; natürlich nicht, wenn dies Werk eine positive christliche Lehre darstellte oder eine Übersicht über die Gesichtspunkte, nach denen die Schrift verstanden werden soll, wie der Titel verspricht; und doch ist, was jenen Umstand auffallend macht, dies Werk vorwiegend eine psychologische Beschreibung evangelischen Glaubens.[1]) In Th. Harnacks Darstellung von Luthers Theologie geschieht des Teufels wohl Erwähnung, doch nur ein kleiner Winkel wird ihm zugewiesen, und zwar in dem ausführlichen Kapitel über den „göttlichen Zorn".[2]) Sehr zutreffend hat Köstlin ihn innerhalb der Theologie Luthers als ein Stück von dessen metaphysischem Weltbilde neben die Engel und Dämonen gestellt. Also ist er auch in Luthers Glaubenslehre ein untergeordneter, verhältnismäßig unbeteiligter Faktor. Im Hintergrunde seiner Metaphysik und doch im Vordergrunde seines täglichen Lebens! Er kann ungenannt bleiben im fertigen Systeme evangelischer Dogmatik, vorausgesetzt, daß für ein solches Raum ist, und doch erklärt sich vorwiegend aus ihm deren Zustandekommen und sachliche Gliederung. Es will nämlich auch darauf geachtet sein, daß sich bei Luther der Teufel seiner persönlichen Bekanntschaft erst verhältnismäßig spät findet,[3]) anders als der, über welchen er denkt und theologisch lehrt. Dann aber begegnet er ihm, wie genugsam bekannt ist, überall; bei Tag in der Wirklichkeit, bei Nacht im Traume; er erkennt ihn in einer Sau, einem Kater, im Papste, ja im Strohwisch. Es wimmelt von Teufeln; allenthalben steckt er, er ist „der Fürst dieser Welt." So unwohnlich und unheimlich war Luther sein eigenes zeitliches Leben, daß er mit wenigstens ebensoviel Recht, als er die Ubiquität Christi lehrte, auch für seine Person von einer Ubiquität des Teufels hätte reden können; denn dieser hatte es vor allem auf den Doktor Luther abgesehen. Freilich ließ er sich von ihm nicht einschüchtern; rasch entschlossen und mitunter auch sehr deutlich gab er ihm seine Verachtung zu wissen; er hat ein nie versagendes Mittel kennen und erproben gelernt, mit dem er obsiegt, das Wort Gottes. Ja ein solches Wörtlein kann den Teufel fällen!

Wieder „Religion als Erfahrung und Wort Gottes". Man mag sich fragen, was der Teufel in der Religion zu suchen habe. Luther kann antworten: kennte ich den Teufel nicht, so wäre ich nicht der fromme Luther. Er ist sozusagen der Ausgangspunkt seiner besonderen Religion, auf welchen er immer wieder zurückschaut, von dem aus er aber auch immer wieder von neuem seinen

[1]) Das betont überzeugend W. Dilthey, a. a. O.

[2]) A. a. O. II., S. 253 ff.; es ist interessant, daß unter den neueren Theologen Th. Harnack den reinsten Typus einer objektivierenden Dogmatik vertritt und im „Teufel" doch auch eine gute Hälfte christlicher Psychologie vergegenständlicht ist.

[3]) Vgl. S. 23 Anmkg. 2.

Weg betritt, fast mit gesetzlicher Notwendigkeit; ein Gesetz des Lebens und darum auch einen Weg des Lebens. Luthers Frömmigkeit beginnt nicht erst dort, wo er glaubt und seines Gottes gewiß wird; dahin drängt sie vielmehr, das ist ihr Ziel. Der „Teufel" ist seine erste religiöse Erfahrung, Religion als negative Erfahrung und darum auch an keinem Zeitpunkte zum letzten Male gemacht. Die nächste Erfahrung aber, welche jene naturgemäß auslöst, ist ein Wunsch, ein „Soll". Welt und Leben sollen nicht nur unheimlich und greulich sein! Dadurch nun ist für eine positive religiöse Erfahrung nur der Anlaß gezeigt. Unzählig sind die Punkte, da sie einsetzen mag, überall, wo der „Teufel" sein Unwesen treibt. Freilich hat der Teufel die besondere Vorliebe, das „Herz zu erzwingen",[1]) deshalb sucht er sich zuvörderst die Stunden aus, da alle Sinne schweigen, die Zeit der Nachtruhe. Wenn Luther erzählt: „die besten Kämpfe, die ich mit ihm gehabt habe, die habe ich in meinem Bette gehabt, an meiner Keten Seiten,"[2]) meint er ohne Zweifel religiöse Krisen. Der „Teufel" führt aber auch „Tagkriege",[3]) wobei das Herz sich nicht so leicht „erzwingen" läßt; dann ergreift er, was immer er erreicht, bringt Kopfweh[4]) und alle Schäden der Seele und des Leibes: „Wer's nicht weiß, der versuch's. Ich hab' etwas davon erfahren; niemand aber soll mir's glauben, bis er's auch erfahre."[5]) So haben für Luther eigentlich alle großen und kleinen Anlässe seines Lebens die Aufgabe, Stücke einer positiven religiösen Erfahrung zu werden; dies immer in dem Maße nachdrücklicher, als die tatsächliche Teufelserfahrung drückt und quält. Und wenn der Teufel mit seinen „zween Zungen, die niemand strafen kann, nämlich Gottes Gebot und unser Gewissen,"[6]) ganz vornehmlich peinigt, so hat er dadurch den Dienst geleistet, uns den Punkt zu zeigen, da die Erfahrung Gottes in erster Linie erwünscht und auch erreicht wird.

Hier enthüllt sich am deutlichsten, inwiefern er die subjektive Erklärung der Lutherfrage nach der Religion als Erfahrung ist. Hier auch läßt sich ein Blick tun auf den Grund dieses merkwürdigen Wesens, welches einerseits durch ein „Wörtlein" gefällt werden mag, anderseits aber „die Biblien und Schrift neben anderen Künsten auch wohl kann";[7]) wenn er zum Beispiel in die Schwarmgeister fährt und sie die Bibel in ihrem Sinne gebrauchen läßt, doch auch bei Luther selbst, wenn dieser, wie wir gehört haben,[8]) in schwachen Stunden das Wort Gottes nicht für

[1]) Siehe Loesche, Analecta Lutherana, Gotha 1892, S. 113.
[2]) Ebd. S. 49.
[3]) Ebd. S. 97.
[4]) Ebd. S. 113.
[5]) Siehe W. A. XXIII 70.
[6]) Ebd. XXXVIII 205.
[7]) Siehe W. A. XVIII 93.
[8]) Vgl. S. 40, Anmkg. 10.

den Kampf gegen den Teufel verwandte, sondern nach anderen Einfällen auslegte, das heißt nach Gesichtspunkten, die nicht ins Bereich der Religion gehören. Nein, der „Teufel" muß vielmehr zum Anlaß werden, an die Schrift mit der Frage nach positiver religiöser Erfahrung heranzutreten, das Wort der Bibel erfahrungsmäßig wirksam zu machen!

Was Luther dort die zwei Teufelszungen nennt, welche er am meisten fürchtet, ist mit der Sache identisch, für welche er zum ersten Male vor aller Welt seine Lanze gebrochen hat, die Erbschuld, im reformatorischen Kampfe um den Bußbegriff. Man sieht die Brücke von hier zum Teufel; es ist die kirchliche Lehre von der paradiesischen Erbsünde, hinter welcher er steckt. Man versteht auch die damalige Erbitterung und immer wachsende Hartnäckigkeit Luthers, weil die Kirche in diesem Zusammenhange den Gläubigen mit viel Eifer von der Kirchenstrafe befreit, den Teufel aber ruhig sein Spiel treiben läßt. Und man tut gut, anders als moderne antimetaphysische Glaubenslehren, bei Luther eher die Erbschuld aus dem Teufel, als den Teufel aus der Erbschuld verstehen zu wollen; denn diese ist für ihn kein unbestimmter Herzensdruck, keine allgemeine innere Not, sondern eine lebendige Person, ein böswilliger Feind. Für Luthers Dämonen- und Teufelsglauben überhaupt mag der mitteldeutsche Volksaberglaube jener Zeit verantwortlich sein; wenn er aber nicht mit katholischen Theologen über Sünde und Strafe verhandelt, sondern im praktischen Leben religiöse Not und Anfechtung vor sich sieht, dann weiß er keinen treffenderen Namen als den des Teufels. Dieser ließe sich nur dann aus Luthers Bekenntnis wegdeuten, wenn man daraus auch Gott als romantische Personifizierung eines abstrakten Gedankens wegdeuten wollte. Es mag dem Nachdenken schwierig oder unlösbar sein, dem Teufel einen Platz im Reiche des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erden ausfindig zu machen, er ist doch da; ja, das Werk Christi setzt seinen Unfug notwendig voraus. Wie Luther immer die Augen des Vaters Jesu Christi ansehen, so streckt auch der Teufel immer seine Hand nach ihm, oder vielmehr umgekehrt. Nur in einem ist der Teufel nicht der Erste, durch das eine vor allem ist er nicht der Stärkere: er hat kein Sakrament wie Gott, den Menschen unfehlbar zu sich hinüberzureißen, er hat kein Mittel wie Gott, sein wirkungskräftiges Dasein zu potenzieren. „Deshalb sollst du, liebe Margarita, nicht deinen noch des Teufels Gedanken glauben, sondern uns Predigern, welchen Gott befohlen hat, die Seelen zu unterrichten, trösten und absolvieren."[1])

Der Gebrauch des Wortes Gottes ist bestimmt durch die Gewissensnot vor dem Gesetze unter der Hand des Teufels. Und doch besteht darin nur die subjektive Voraussetzung hiezu, nicht

[1]) Siehe Enders XV, Nr. 3233.

3. Anfang, Ursprung und Evidenz.

Denn bei aller Konkretheit, welche dem Namen und dem Begriffe des Teufels eignen mag, ist er doch, gerade auch mit den Augen des Propheten gesehen, ein Formloses. Wohl kommt zum Ausdrucke, daß Luther alles Leben und Erleben religiös wertet (hier natürlich, den Umständen entsprechend, entwertet); „Teufel" ist aber eben das, was sich ins aufgeführte Gebäude Lutherscher Religion nicht als Baustein, geschweige als Fundament, eingliedert. Alles subjektive Erleben, welches seinem ausschließlich religiös interessierten Geiste nicht die rechte Antwort auf seine Fragen bot, ja immer in die Quere lief oder im besten Falle zum Anstoß wurde, mit noch größerer Intensität nach dem Heile zu fahnden, das hat Luther „Teufel" genannt und auf ihn zurückgeführt. Der „Teufel" ist das offene religiöse Problem. — Es fragt sich nun: welches sind die Wurzeln, welches die einzelnen Stufen der Lösung dieses Problems?

Dilthey hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Merkwürdige, Neue, welches Melanchthons loci in der Reihe christlicher Dogmatiken aufzuweisen haben, nicht so sehr in Einzelheiten besteht, deren Inhalt einen Umsturz bedeutet, daß sie vielmehr die Dogmatik überhaupt psychologisieren, die Glaubenslehre zur Lehre über einen Prozeß im Bewußtseinsleben des Christen modifizieren. Das hat der bewegliche Humanist Luther abgelauscht, es hängt sichtlich mit dessen ununterbrochenem Bemühen um die Frage der religiösen Erfahrung zusammen. Im Gesichtswinkel dieser Fragestellung wird nämlich die Glaubenslehre notwendig zum psychologischen Prozeß. Der bekannteste Beleg dafür sind Luthers Katechismuserklärungen zum Apostolikum, zum Herrngebet und zum Teil auch zu den beiden Sakramenten. Derlei erweckt ohne Frage den Anschein, als ob man sich in Wittenberg vorwiegend darum bemüht hätte, der christlichen Gemeinde klar zu machen, wie sie die kirchliche Heilslehre nacherleben kann, ihr durch eine lehrhafte Beschreibung des Christenlebens den Zugang zur Heilserfahrung zu öffnen.[1]) Es scheint auch, als hätte Luther gerade in solcher Absicht

[1]) Siehe E. A. XXVIII 289 „Du mußt bei dir selbst im Gewissen fühlen Christus selbst und unweglich empfinden, daß es Gottes Wort sei; wenn auch alle Welt dawider stritte". Ebd. 340 „Es soll ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort sei, daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei". Ebd. L 87 „Das Wort an sich selbst muß dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er, gleichsam darin gefangen, fühlt, wie wahr und recht es sei". (Siehe O. Scheel, Luthers Stellung zur heil. Schrift, Tübingen und Leipzig 1902, S. 37/38.) Zwingli dagegen geht von dem optimistischen Grundsatze der metaphysischen Realität der Wahrheit und ihrem endlichen empirischen Siege aus. Der „wahrhafte" Gott ist das Grundpostulat seines Systems der religiösen Weltanschauung. Als das Wort dieses Gottes ist für Zwingli die Bibel letzte Autorität: „Der sich auf Gottes Wort laßt, der muß zuvor glauben, daß es Gottes Wort sei." (Ausgabe Schuler-Schultheß, Bd. II S. 8.)

auf die „Allen zugänglichen (heiligen) Schriften" verwiesen, „hinlänglich klar, soviel uns für das Heil nötig ist.[1]) Aber auch umgekehrt, wenn er von der Bibel ausgeht und über ihre Bedeutung für unsere tatsächliche Religion urteilt, kommt es ihm scheinbar darauf an, ob und inwiefern man — und sich selbst benützt er als Maßstab — an ihnen Heil erfahren kann. In der Tat ist seine Kritik an einzelnen Teilen der heiligen Schrift in den Vorreden zu seinen Ausgaben, abgesehen von der bewundernswerten Kühnheit, gerade bei ihm, im Gegensatz zum Beispiel zu Karlstadts kritischen Ausführungen, nicht literarhistorisch gerichtet, sondern ein Ergebnis des Bekenntnisses: „Ich kann nicht spüren, daß es (= das einzelne Buch) vom heiligen Geist gestellet sei," daß es „Christum treibe".

Doch ist eine Zusammenschau Luthers und Melanchthons auch in diesem Falle nicht am Platz; ja fast ließe man sich verleiten, in unserem Zusammenhange von einem „Fall Melanchthon" zu reden. Und zwar aus ähnlichem Anlasse wie ehedem die Gnesiolutheraner, nicht im Anschluß an die Ritschl-Lutheraner. Denn das Skandalon ist hier nicht so sehr Melanchthons Auffassung von Buße und Gesetz, sondern vielmehr die ausschließliche Psychologisierung der christlichen Dogmatik, welche die Schule Ritschl im großen und ganzen bereitwillig von ihm gelernt hat. Wenn ich aber recht sehe, ist das für Melanchthon der Grund gewesen, in die Bahnen des Erasmus und der Sakramentierer einzubiegen; letztlich hängt auch seine von Luther abweichende Beschreibung des religiösen Erfahrungsweges in der gesetzlichen Buße damit zusammen. Sosehr dagegen Luther der Psyche und allen Schwankungen ihres frommen Lebens Rechnung trug, verweilte sein Augenmerk doch nicht dabei, sondern ging zielsicher darüber hinaus in eine Sphäre von noch ursprünglicherer Art, wo selbst die Psychologie entspringt. Seine angeführten Katechismuserklärungen[2]) zum Beispiel sprechen eben in ihrer Betonung der subjektiven Aneignung nicht Tatsachenbefunde aus, sondern sind Postulate, Imperative, die genau so verstanden sein wollen, wie die in „de servo arbitrio" vor allem erörterten Imperative des biblischen evangelisch verstandenen Gesetzes. Es sollten wohl Tatsachen sein. Nur der Vergleich dieser idealen Forderungen mit unserer tatsächlichen seelischen Verfassung vermag in uns unter Umständen ein Bewußtsein hervorzurufen, welches man als tatsächliche religiöse Erfahrung ansprechen muß. Und auch nur ein scheinbares Psychologisieren liegt vor, wenn Luther die einzelnen biblischen Bücher, wie genugsam bekannt, nach seinem Geschmacke subjektiv beurteilt, sie wertet oder entwertet, sie als „fein, recht und zart" oder als „ströhern" oder „judenzend" bezeichnet. Denn in diesem Falle ist nicht sosehr darauf

[1]) Siehe W. A. VIII 99.

[2]) Z. Bsp. Wir sollen im Gebete wie Kinder unseren Vater bitten; wir sollen „fürchten, lieben und vertrauen" usw.

zu achten, daß Luthers Entwertungen im Laufe der Jahre weniger werden (übrigens geringfügig und dann aus dem offenbaren Opportunitätsgrunde, „die Unfrommen in Schranken zu halten"), sondern daß er derlei ganz unverbindlich, persönlich ausspricht. Sobald er aber sozusagen ex professo und prinzipiell selbst über den Jakobusbrief urteilt, auch in Zusammenhängen, wo er dessen Judaisieren scharf bemängelt, macht er sogleich Einschränkungen; fast, als ob er dem Mißverständnis, daß er psychologisiere, vorbeugen wollte. Denn für den Christen überhaupt komme sichtlich das Rezept des Bibelbrauches gemäß dem mehrfachen Amte des Evangeliums in Betracht.

Doch auch die kirchlich-konservativen Lutheraner von heute scheinen uns nicht den Nagel auf den Kopf zu treffen, wenn sie auf ihre Art die psychologisierenden Neulutheraner bekämpfen. Sie betonen nämlich gegen die vermeintliche *subjektive* Verflüchtigung von Luthers Lehre deren *objektiven* Gehalt. Wohl weiß Luther seine subjektive religiöse Erfahrung durchweg von objektiven Mächten bestimmt, das persönliche Bewußtsein des Christen ist ihm bloß das Widerspiel kosmischer Prozesse;[1]) doch eben jene Innenseite ist für ihn allenthalben der Ausgangspunkt, wenn nicht mehr — wie damals, als er seine anfängliche Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit als privaten Irrtum erkennen lernte, sodaß also gleichsam ein Umlernen ein gutes Stück der Veranlassung zur Reformation bedeutet. Wenn auch die Hervorhebung der objektiven Glaubensbegriffe Luthers nicht unbedingt einem Rückfalle in die katholische Dogmatik gleichkommt, so ist mit dieser Bemerkung hier noch nicht W. Walther[2]) gegen A. Harnack in Schutz genommen, ist keineswegs eingeräumt, jener hätte stichhältig polemisiert. Luther äußert sich deutlich je nach Anlaß und Zweck über die christlich-biblische Religion sowohl objektivierend als auch subjektivierend, oder auf beiderlei Weise zugleich. Er kann versichern: „Soviel du glaubst, soviel du hast,"[3]) aber auch einschärfen: „lernet . . . einfältig glauben dem Wort Gottes und sprecht in eueren Herzen: wohlan, siehe, greife und fühle ich's nicht, daß es also sei, so höre ich's doch, daß es Gott sagt!".[4])

Vielleicht wäre die unseres Erachtens einzig zutreffende Deutung von Luthers merkwürdig transsubjektiver und gleichzeitig transobjektiver Theologie gerade von deutscher Wissenschaft schon gefunden, wenn nicht eine gewisse Voreingenommenheit, die aus der Geschichte der Theologie herrührt, zu tief wurzelte und fast als unumstößliche Wahrheit gälte. Und an solcher Verwirrung trägt, wie wir sagen, insbesondere Melanchthon die Schuld, dadurch, daß er mit geradezu bewunderungswertem Lernvermögen und großer

[1]) **Luthers mittelalterliches, romantisches Weltbild.**
[2]) Siehe a. a. O. II.
[3]) Siehe W. A. II 719.
[4]) Siehe E. A. I (2. Aufl.) 242.

systematischer Gabe die erste und zugleich fraglos-klassische Lutherische Dogmatik geschaffen hat. Man kann von den verwickeltesten Problemen bei Luther herkommen, beirrt durch dessen Widersprüche und Paradoxe, in den „loci" von 1521 findet man dafür einfache, unmißverständliche Formeln. Das bestätigt sich auch in der für unseren Zusammenhang so wichtigen Unterscheidung zwischen „Gesetz" und „Evangelium". Das Studium Lutherscher Gedanken wird durch die Melanchthonische Unterweisung technisch sehr erleichtert, trotzdem aber ist diese, gerade im Hinblicke auf die Hauptsache, eine fragwürdige Brücke. Wiewohl Melanchthon selbst eine Art Schlußstein legte, war er doch ins Fertige gekommen. Er hat die neue Heilslehre rasch und begeistert verstanden, aber, wie sich später gezeigt hat, fehlte ihm die Fähigkeit, sie unter eigenen Wehen von neuem zu gebären. Ihn hat die Bibel angeregt, doch nicht befruchtet. Er kam ihr nicht mit den offenen Armen entgegen und der Erwartung: wie wird Religion Erfahrung? Darum hat er sehr wohl evangelischen Glauben von historischem Wissen der biblischen Sach- und Personengeschichte unterschieden und ihn als zuversichtliches Ergreifen der Barmherzigkeit Gottes in Jesu Christo definiert, aber er hat weder damals noch später die tatsächlich mögliche religiöse Erfahrung von der praktischen Erfüllung des Evangeliums, von der Heilsgewißheit, zu scheiden verstanden; er hat die „fides" nicht gegen die „fiducia" abgegrenzt.[1]) Das hat das bekannte Ergebnis gezeitigt, daß in Sachen der Religion die Schulmeisterei formell nicht überwunden worden ist; bloß der Stoff hat sich geändert, „der Glaube" ist dazu gekommen. Dieser „locus" aber hat, sosehr sein Darsteller auch psychologisiere, mit dem wirklichen Leben nichts zu tun. — Nun war der alten Dogmatik die Heilskraft abgesprochen und einer neuen zugeschrieben, nämlich der Lehre vom sogenannten Materialprinzipe der Reformation. Und es möge erlaubt sein, zweimal rhetorisch zu fragen: Ändert die Überordnung des Materialprinzipes über das Formalprinzip das W e s e n dieses Sachverhaltes? Ist der Not abgeholfen, wenn man die neue psychologisierende Dogmatik mit Bruchstücken aus der alten metaphysischen Dogmatik ergänzt?[2])

---

[1]) Vgl. Ausgabe P l i t t - K o l d e, 1900, insbes. S. 164 ff „de iustificatione ex fide".

[2]) In der Form einer Hypothese ausgeführt, ist der Artikel von der Rechtfertigung im Glauben noch nicht als „praktische Erfahrung des aktiven Gliedes der Gemeinde Christi" (vgl. R i t s c h l, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1870, I., S. 145) erwiesen. Denn einerseits kommt die „Gemeinde" hier als ideelle Größe, also als Prinzip in Frage. Anderseits wird auch der evangelische Bußglaube als „Akt des Willens und des Gehorsams gegen Gott" (ebd. S. 150) beschrieben. Damit erhält wohl ein merkwürdiger Bewußtseinsprozeß eine Formel, doch kann man von Luthers Standpunkt aus zweifeln, ob derlei auch schon als Religion anzusprechen sei. Dieselben Bedenken, die man eigentlich schon gegen die jungmelanchthonische Rechtfertigungslehre erheben könnte, wäre sie nicht so allgemein gehalten.

Freilich ist Melanchthon schon in der Reformationszeit einer für Viele. Er kommt als Beispiel in Betracht für die Meisten, welche mit gutem Verstande von Luther nahmen; nicht nur für die Philippisten. Auch Karlstadt gehört hieher, auch die Theologen unter den Schwärmern, ein Franck,[1]) wenngleich deren Materialprinzip als Formel sich beträchtlich vom Solafidismus unterschied. In der Tat gebärdet sich auch die theologische neuere Zeit vielfach als Anwalt der Spiritualisten jener Epoche. Melanchthon ist also für unseren Fall mehr typisch als einzigartig, typisch aber auch für die Fassung des Religionsbegriffes der Moderne, welche Schleiermachers „Reden" inaugurieren.[2])

„Die moderne Theologie hält Glauben und Glaubensgewißheit für dasselbe, Luther dagegen sieht die Gewißheit des Glaubens für eine solche an, welche mitten in der vom Menschen selbst ausgehenden Ungewißheit durch den Geist Gottes gewirkt und erhalten wird."[3]) So urteilt Walther; insoweit sehr zutreffend, als er den „Glauben" als toten Lehrpunkt vom frommen Leben, der „Glaubensgewißheit", scharf unterschieden wissen will: man kann das Wesen des Glaubens sehr genau und richtig erfassen, ohne doch für lebendige Frömmigkeit ein Verständnis zu haben. Auch macht er zutreffend darauf aufmerksam, daß Luther das psychologische und theologische Organ für solche eigenste Frömmigkeit den „Geist Gottes" nennt. Doch beachtet Walther einmal nicht, daß auch der „Geist Gottes" eine Formel, ein Lehrpunkt ist, wie der „Glaube", und sodann, daß auch Luther, so oft er diesen Gedanken denkt, nicht Tatsachen des religiösen Lebens darunter begreift. Oder spricht er von frommer Erfahrung, wo er den „Geist" preist: „Wenn ich getauft werde oder durchs Evangelium bekehrt, so ist der heilige Geist da und nimmt mich wie einen Ton und machet aus mir eine neue Kreatur, so jetzt andere Sinne, Herz und Gedanken trägt, nämlich recht Erkenntnis Gottes und recht herzlich Vertrauen seiner Gnade."?[4]) Keineswegs! Das heißt: Luther hat weder ein alles menschliche Empfinden und Begreifen in den Schatten stellendes Erleben jenseitiger Realitäten (heiliger Geist) im Sinne; denn das wäre überhaupt keine Erfahrung; noch auch meint er das schlichte Welterleben, das sozusagen sub specie gratiae betrachtet werden wolle; denn das wäre für ihn noch nicht die Erfahrung der Glaubensgewißheit. Luther will mit derlei

[1]) Was Luther am Leitfaden des Wortglaubens als Erfahrungsaufgabe erschließt, ist für diesen Spiritualisten schon durchaus erfüllt (vgl. Hegler, a. a. O., S. 94 ff); nur, daß sich diese Pseudoerfahrung, recte Postulat, sowohl in der Verlegenheit kundgibt, welcher der vielen passenden Namen eigentlich zutreffe, abgesehen von „Geist"; als auch in der radikalen Empfehlung: „Denk' ihm selber nach; ich kann's nicht gen Markt bringen, wie's in mir ist". (S. 95.)

[2]) Gegensatz zu Vernunft und Sittlichkeit bei Schleiermacher wie bei Melanchthon.

[3]) Walther, a. a. O. II 92.

[4]) Zitiert bei Th. Harnack, Luthers Theologie II, S. 463.

Äußerungen die Religion nicht beschreiben, keine Definitionen geben, sondern Frömmigkeit wecken und sie so in Wirklichkeit aufzeigen. Sehr bezeichnenderweise fährt er im selben Zusammenhange fort: „also will Christus hiemit seine Jünger gewarnt haben, daß sie ja bleiben bei seinem Worte, so da neugeborne und genaturte Christen machet". Das ist schon eine imperativische Wendung; die religiöse Erfahrung nicht gegeben, sondern aufgegeben und es sollte über die Art, dies zu verstehen, kein Streit mehr herrschen, seitdem Luther selbst in seinem Buche gegen Erasmus den biblischen Imperativ behandelt hat. Diese vermeintlichen Aussagen über Erfahrungsbefunde sind vielmehr Maßstäbe für die Selbstbeurteilung, die seit dem Galaterkommentar des Jahres 1519 gelehrte Heilsgewißheit ist ebenso ein regulatives Prinzip ganz wie anderenfalls die „aktive Gerechtigkeit" und die „fiducia". Das eben ist ja der Kern der reformatorischen Entdeckung, daß die Güter des Evangeliums als ewige Ziele erkannt werden. Und während diese dem Leben Richtlinien geben, entspringt aus einer gleichsam logischen Sphäre Religion, die dann, vielgestaltig wie die Wirklichkeit ist, in den Subjekten Erscheinung gewinnt. Die Entstehungsgeschichte der Religion im Gemüte des Menschen, mag sie auch einzigartig verlaufen, läßt sich doch immer in Worte fassen; der Ursprung der Religion aber, der im Grunde e i n e r und einzig ist, entzieht sich jeder Beobachtung, läßt sich höchstens umschreiben und im Bilde veranschaulichen, wie Luther gelegentlich selbst getan hat.[1]) An diesem Punkte versagt die begriffliche Vivisektion. Dagegen wird Luther nicht müde, solches Leben aufzubauen, wodurch er sowohl der Sache als auch ihrer Erkenntnis dient. „Sei Sünder, das heißt mit starkem Bewußtsein, doch noch stärker traue und freu' dich in Christo!" schreibt er an Melanchthon. Jener Imperativ ist hier noch gesteigert, nicht weil dadurch auch die Ausführung wächst — Luther hat Religion n i e anbefohlen; sondern wohl um die rein regulative Bedeutung des Satzes noch deutlicher zu kennzeichnen. Im „starken" Sündenbewußtsein dagegen liegt der Ursprung. Das ist weder eine Begegnung mit dem Teufel noch ein „Fühlen" und „Spüren" des heiligen Geistes. Es ist der innere Sachgrund des Christseins, der Luther in Gottes „passiver" Gerechtigkeit zum ersten Male aufging, der aber, weniger kompliziert, immer von neuem erfaßt wird in dem Bekenntnis: es ist „auf Erden kein geplagter und armseliger Kreatur denn ein Christ";[3]) oder noch treffender, weil dem Ursprung eben logische Notwendigkeit eignet: „die r e c h t e n Christen alle Stund' in Anfechtung fallen und geraten können".[4]) Walther faßt solche Lutherbekenntnisse sehr übersichtlich zusammen: „Zuerst machte ihm diese Wahrhaftigkeit un-

[1]) Siehe oben, S. 10, Anfang.
[2]) Enders III, S. 208, v. 1. VIII. 1521.
[3]) Siehe E. A. III (2. Aufl.), S. 386.
[4]) Siehe E. A. I (2 Aufl.), S. 191.

möglich, sich vorzulügen, er habe einen gnädigen Gott . . . . Danach ermöglichte ihm diese Wahrhaftigkeit, ja zwang ihn dazu, sich nicht eine solche Gewißheit, die er nicht besaß, einzubilden, sondern klar zu unterscheiden zwischen dem, was ihm schon gewiß war, und dem, was ihm nicht gewiß war“[1]); und bewundert solche „großartige Wahrhaftigkeit“. Doch liegt hier noch ein viel Bedeutsameres vor. Es sind nicht bloß Selbstbekenntnisse, das ist vielmehr eine prinzipielle sachliche Erkenntnis; Luthers Kritizismus; seine grundsätzliche Ablehnung aller Formeln und Lehre im Hinblicke auf die persönliche innere Beschaffenheit in der Erfahrung. An dieser Einsicht geht Walther glatt vorbei, wenn er den „heiligen Geist“ all jene Aufgaben lösen läßt. Der ist bei Luther kein deus ex machina, sondern ein regulatives Ziel. Das Evangelium „lehrt“[2]) ihn, wie es auch jene anderen Regulative lehrt, nur daß man im „heiligen Geiste“ vielleicht die Zusammenfassung ihrer aller sehen kann.

Die Erfahrung des Wortes Gottes als Religion ist somit ein Werdeprozeß, nicht in dem allgemeinsten Sinne, wie schließlich jeder Ausschnitt aus dem Leben ein Prozeß ist, sondern die Bewegung ist innerer, inhaltlicher Art, nicht äußerlich mechanisch. „Dies Leben nit ist eine Frömmigkeit, sondern ein Fromm-Werden, nit eine Gesundheit, sondern ein Gesund-Werden, nit ein Wesen (= Sein), sondern ein Werden, nit ein Ruhen, sondern eine Übung; wir sind's noch nit, wir werden's aber. Es ist noch nit getan oder geschehen, es ist aber im Gang und Schwank. Es ist nit ein End', es ist aber der Weg; es glühet und glänzt noch nit alles, es feget sich aber alles.“[3]) Diese Stelle ist beiweitem nicht die einzige in ihrer Art, aber wohl unvergleichlich im scharfen, unbezweifelbaren Ausdrucke der vertretenen Meinung mit allem Gleichartigen sonst bei Luther;[4]) aus ihr erhellt, daß dieser mit solcher Betonung des Werdecharakters der von ihm behaupteten religiösen Art nicht bloß eine interessante Beobachtung ausspricht, nicht bloß seine Überzeugung statuiert, sondern das Wesen christlicher Religion überhaupt konstituiert, ihren sachlichen Rechtsgrund aufweist gerade auch gegenüber jeglichem „Systeme“.

Ich könnte hier füglich zurückverweisen auf den Abschnitt unseres geschichtlichen Berichtes, wo des bedeutsamen Momentes gedacht wird, da der reformatorische Gedanke sich durchringt (Vorlesung über den Römerbrief 1515/16) und siegreich dasteht (Bußpsalmen 1517) trotz dem katholischen doktrinären Biblizismus. Es

[1]) Siehe W. Walther, a. a. O., II, S. 92.
[2]) Siehe Enders IV, S. 356.
[3]) Siehe W. A. VII 337.
[4]) So lebendig bewegt, funktional ist die Frömmigkeit genuinen Luthertums und ein Gegensatz dazu die auf der vermeintlichen Vollkommenheit der Erwählung beruhende systematische Statik des Calvinismus. Daß, äußerlich betrachtet, dieser, in umfassender Bewegung die Welt überwindet, jener aber sie untätig flieht, ist ein geschichtliches Dogma, dessen Grundlosigkeit eben die Gegenwart Lügen straft. — Der Calvinismus ist die Vollendung der vom jungen Melanchthon betretenen Bahn.

soll unterbleiben, damit der Verdacht nicht aufkomme, eine vielleicht vorübergehende Phase der geistigen Entwickelung Luthers werde gewaltsam als der Ertrag seiner reformatorischen Arbeit überhaupt angesprochen. Ich könnte in diesem Zusammenhange auch an die Sakramentspredigten aus den Jahren 1518/19 erinnern, also auch noch Belege für die erste, durch heterogene Rücksichten ungetrübte reformatorische Periode; es wäre tunlich, ohne die dort geäußerten Urteile über die Zusammengehörigkeit Christi und seiner Gemeinde zu entstellen, analytisch nachzuweisen, daß nicht das Dogma des stellvertretenden Leidens Christi im Mittelpunkte steht, daß vielmehr vermittels der Gleichung Christ = Christus (auf Grund analoger seelischer Verfassung) nach dem religionslogischen Ursprunge der Wort-Gottes-Erfahrung gefahndet wird. Doch es möge auch das nur in zweiter Linie, als Bestätigung, in Betracht kommen, damit von vornherein der Vorwurf willkürlichen Unterlegens vereitelt würde! Dagegen aber soll ein unverdächtiger Kronzeuge sprechen, nämlich Theodosius Harnack, welcher im abschließenden Buche seiner Darstellung von Luthers Theologie, auf Grund durchaus verschiedener Voraussetzungen, die Einsicht des Reformators in das Wesen der „Rechtfertigung allein durch den Glauben" reproduziert und, bei aller subjektiv-lutherischen Parteinahme, die Zitate doch in objektiver Treue gegen den Herzpunkt Lutherscher Überzeugung zusammenträgt. Da ergibt sich nämlich, daß „der eine Artikel", von welchem Luther in der Vorrede zum großen Galaterkommentare bekennt, er „herrsche in seinem Herzen, die „fides Christi", aus dem, zu dem und in den bei Tag und bei Nacht alle seine theologischen Meditationen fließen und wiederfließen," gleichzeitig auch der systematische Ort ist, wo der Ursprung der religiösen Erfahrung des Wortes Gottes gründet.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, sei vorausgeschickt, daß das Quellenmaterial, welches der neue Altlutheraner Th. Harnack dort verwertet, fast in seiner Gänze auch uns Kern und Stern von Luthers höchstem theologischen Denken bedeutet, allerdings, indem wir versuchen, der Angelegenheit noch tiefer auf den Grund zu gehen, als jener Gewährsmann es getan.

Es besteht an diesem Punkte bereits das Recht, von Grundgedanken, Grundsätzen Luthers den Ausgang zu nehmen: unabweisbar wird die Frage der Religion immer wieder laut; Gottesgemeinschaft soll sein; daran ist nicht zu rütteln. Doch wie, unter welchen Voraussetzungen, Bedingungen ist diese möglich? Indem man sich (zunächst) auf deren reinsten, unanfechtbarsten Inhalt beschränkt, um dessen willen alles andere Wichtige und Unwichtige ausschließt, welches nicht einheitlich dazu stimmt, daran sich gliedert. Dasjenige nun, darauf die Tatsache der Gottesgemeinschaft steht und fällt, ist genau die „fides Christi". Es ist ihre Grundidee, die Wurzel ihrer besonderen, charakteristischen Einheit. Kein anderes Prinzip vermöchte es, Religion zu begründen. Wohlverstanden:

Religion, nicht irgendeine Lebenskunst, in welcher um so mehr guter Wille sein mag, je weniger sie aus dem Boden der Wirklichkeit erwachsen ist; auch nicht irgendeine Morallehre, deren Hintergrund und Vordergrund mit einer erträumten Metaphysik ausstaffiert ist; vielmehr die einzige, unbezweifelbare Gottesgemeinschaft. Ihr galt Luthers Bemühen. Denn die „Gerechtigkeit", die wir zu erlangen haben, möchte zutreffender „Gottesgemeinschaft" benannt sein, der Mönch und Paulusschüler hängt an dem wenig adäquaten Worte. Doch hat es die Klarheit des Gedankens nicht beeinträchtigt. „Unsere Gerechtigkeit ist . . . der im Glauben erfaßte Gang Christi zum Vater (Joh. 16,10)";[1]) aber „solche Gerechtigkeit ist . . . gar heimlich und verborgen, nicht allein vor der Welt und Vernunft, sondern auch vor den Heiligen. Denn sie ist nicht ein Gedanke, Wort noch Werk in uns selbst (wie die Sophisten von der Gnade geträumt haben, daß es sei ein eingegossen Ding in unseren Herzen), sondern gar außer und über uns, nämlich der Gang Christi zum Vater, das ist sein Leiden und Auferstehen oder Himmelfahrt. Und dasselbige dazu aus unseren Sinnen und Augen gesetzt, daß wir's nicht sehen und fühlen können, sondern allein muß ergriffen werden mit Glauben des Worts, so von ihm gepredigt wird."[2]) Also kümmert Luther sich hier nicht darum, wie Religion sich im Seelenleben des Menschen äußert, wie sie in ihm anfängt und weiterwächst; er meint aber auch nicht das ausführliche Bewußtsein und Bedenken des (von uns aus) äußeren Geschickes Jesu Christi, „daß wir sozusagen zwischen Himmel und Erde schweben und die Gerechtigkeit glauben, die wir auf keine Weise empfinden, die uns durch das Wort angeboten wird".[3]) Es handelt sich hier um die „fides Christi", nicht um das „Glauben", nicht um die Begebenheit des Wortes: es handelt sich um das „Wort" in einzigartigem, prägnantem Verstande. „Ich sehe vor meinen Augen rote Schuld, Schwert, Feuer und soll dennoch sagen (!): das ist keine rote Schuld, kein Schwert, kein Feuer. So ist es mit der Vergebung der Sünden. Ich fühle, daß ich ein böser Bube bin gewesen und bin's noch; und soll dennoch sagen (!): alle meine Sünden sind mir vergeben! . . . . Ich muß selbst bekennen, daß es mir sauer und schwer wird, diesen Artikel zu glauben."[4]) Wie scharf wird der innere Grund von seinem äußeren Erleben unterschieden! Wie peinlich werden „Ursprung" und „Anfang" auseinandergehalten! Jenseits des frommen Lebens und all seiner deutlichen und undeutlichen Empfindungen, selbstverständlich und notwendig von diesem nicht beachtet, liegt der Grund aller Religion. Daß der Glaube sich seiner selbst, das heißt seines Wesens, nämlich der „fides Christi" bewußt werde, bedarf es eines „intellektuellen Schlusses", wie W. Walther sehr richtig behauptet und verteidigt.

[1]) Siehe Th. Harnack, a. a. O. II, S. 444.
[2]) Ebd., S. 445.
[3]) Siehe E. A. opp. exeg. XXIII, S. 137 f.
[4]) Ebd. VI (2. Aufl.), S. 171.

Allerdings ist es im Interesse der tatsächlichen, gelebten Religion wohl einerlei, ob ihre Träger sich ihres Grundes vergewissern, oder nicht; sie wächst dadurch nicht, wird auch dadurch nicht gehindert. In logischem Sinne aber, im tiefsten sachlichen Grunde, ist jedes fromme Erlebnis nur möglich, weil es eine „fides Christi" gibt, oder genauer: weil die „fides Christi" gilt. Daß der besondere Sinn, die neue Bedeutung, welche trotz aller Anfechtung und allem Zweifel der Welt für das Auge der Frommen eignet, zurecht bestehen, das danken sie der Einheit jenes Grundsatzes.

Er muß zugrunde gelegt werden, oder aller Glaube fällt wie ein Kartenhaus in sich zusammen.[1]) Er hat darum nicht absolute Geltung, sondern nur relative in bezug auf die tatsächliche, gelebte Frömmigkeit — freilich nur von uns aus betrachtet, aus dem Leben mit der Farbe der Gefühle. Ist aber von uns dieser Grundsatz erst einmal erfaßt und anerkannt, dann ergibt sich für dieselbe Betrachtung, daß der sogenannte „Glaube" seinem sachlich-religiösen Werte nach nicht mehr als eine Verdeutlichung jener „fides Christi" ist und zugleich ihr empirisches Leben: „Nun kann es nicht anders gefaßt werden, weder (= als) mit dem Herzen, so sich hält an Gang Christi und festiglich gläubet, daß es um desselben willen Vergebung und Erlösung von Sünde und Tod habe."[2]) So hat Luther vorwiegend über den „Glauben" gegrübelt. Daß aber das empirische Leben und eine Verdeutlichung der „fides Christi" auch die sogenannte „christliche Liebe" ist, liegt auf der Hand. Wenn Luther häufig von den Früchten spricht, an welchen man den Baum erkenne, so verrät sich darin, daß er in der logischen Rangfolge „Glaube" und „Liebe" durchaus nebeneinander stellt. Somit sind „Glaube" und „Liebe" die Erfahrungstatsachen der Religion, ihr Anfang, die „fides Christi" aber ist ihr sachlicher Wert, ihr Ursprung.[3]) — Neben diesen psychologischen Verdeutlichungen gibt es für das Prinzip der „fides Christi" aber auch andere, gestaltliche, um welche sich bekanntermaßen das theologische Mittelalter bemüht hat: die symbolischen Verdeutlichungen. Luther hat sie übernommen, doch auch bemerkenswert modifiziert. In der „fides Christi" liegt, wie uns bekannt,[4]) die Beziehung Christi zum Christen. Naturgemäß liegen zu deren Veranschaulichung Bilder aus der Gegenstandswelt nahe. Da und dort verwendet nun Luther Mühe darauf, derartige Symbole, das mechanische, juristische, ethische, überhaupt zu umgehen. Nicht eine, wie immer geartete, Stellvertretung[5]) obwalte zwischen Christus und dem Christen, sondern ein „Wechsel"

[1]) Ein positiver Beitrag zur Frage nach der Absolutheit und Ueberbietbarkeit des Christentums.

[2]) Siehe Th. Harnack II, S. 446.

[3]) Die ritschlsche Schule hat diese psychologische Verdeutlichung der „fides Christi" fast ausschließlich in den Mittelpunkt ihres Interesses gerückt.

[4]) Siehe oben, S. 15, unten.

[5]) Die neuen Altlutheraner betonen nachdrücklich die symbolische Verdeutlichung der „fides Christi" gegen vermeintliche subjektive Verflüchtigungen.

von ganz besonderer Art: „Das ist das reiche, überschwängliche Geheimnis göttlicher Gnade gegen die Sünder, daß nun durch einen wunderlichen Wechsel unsere Sünden nicht unser, sondern Christi sind, und Christi Gerechtigkeit nicht Christi, sondern unser ist." „Aus Christo und mir werden gleich als eine Person, so daß ich sagen möge: ich bin Christus, und wiederum Christus sage: ich bin dieser arme Sünder."[1]) Die Einheit des Grundsatzes der „fides Christi" kommt da sehr treffend zum Ausdrucke; doch noch treffender, wo Luther geradezu von „Erkenntnis" und einer „Gleichung" redet: „Wer sich nicht selber im Leiden Christi erkennt und findet, der versteht es nicht genugsam"[2]) und: „das eigen natürliche Werk des Leidens Christi ist, das ihn den Menschen gleichförmig macht".[3]) — Ist die psychologische Umschreibung ein Ansatz zur Religionspsychologie (Bereich des Anfanges), so ist die symbolische eine Theosophie, Luthers Versuche aber, diese zu überwinden, der erste Wurf zu einer christlichen Theologie im genauesten Wortverstande, das heißt der wissenschaftlichen Logik der Religion.

So hat Luther, als er die Möglichkeit der Erfahrung der Religion erwies, den Ursprung der Religion aufgezeigt, die Theologie begründet.[4])

Als Theologie überhaupt ist die christliche erwiesen; denn in ihrem Mittelpunkte steht Christus. Von Anfang an hatte Luther danach gestrebt, zu diesem Ende hatte er gegen das Alte das Neue Testament ausgespielt, die religiöse Größe „Gesetz" in der religiösen Größe „Evangelium" aufgehen lassen, nämlich im zwiefachen Amte des Evangeliums ein evangelisches Gesetz und ein evangelisches Evangelium aufgezeigt. Das Gesetz zu Christo, das Evangelium von Christo. Nicht auf der „Schrift", sondern auf dem „Worte Gottes" hat er fußen gelernt, an den „Herrn der Schrift" sich halten und nicht an den „Sklaven", an ihr „vornehmstes Stück" und nicht an „einige Stellen". Solchen Bemerkungen im großen Galaterkommentar gleichzeitig setzt er die Disputationsthese zur Seite: „Wenn die Gegner die Schrift gegen Christum führen, so will ich Christum gegen die Schrift behaupten!"[5]) Damit ist einer-

[1]) Siehe Th. Harnack II 446.
[2]) Siehe E. A. XVI (2. Aufl.), S. 31.
[3]) Ebd. XI (2. Aufl.), S. 158.
[4]) H. Mandel ist a. a. O., S. 60 auf den ganz analogen Gedanken gekommen, daß „dieser tiefe Begriff des Glaubens . . . die Theologie als Wissenschaft (d. h. auf Wirklichkeit gehende Erkenntnis, Gegensatz: Phantasie) neu begründet und die Scholastik, welche den Gottesglauben im theoretischen oder Weltbewußtsein suchte, prinzipiell beseitigt" hat. „Die Wirklichkeit, von der die Theologie ausgeht, ist das zur Erfüllung des Gesetzes notwendige persönliche Grundverhalten schlechthiniger Hingabe".
[5]) Wenn Walther a. a. O. I, S. 37 von Luther sagt: „Er nimmt den schon festen Kern des biblischen Kanons als Gottes Wort und erfährt mehr und mehr, daß diese Voraussetzung richtig war", so ist das allerdings nicht unrichtig, streift aber doch nur die Oberfläche der Sache.

seits der biblischen Allegorese der Abschied gegeben, anderseits auch schon der gesetzliche Buchstabilismus der Wittenberger Laien verurteilt; nicht weil Luther den biblischen Jesus Christus spiritualisierte, auch nicht, weil er ihn etwa als geschichtlichen Jesus verstand. Vielmehr sollte es der historische Christus sein, um welchen sich alle Geschichte gruppiert.

Dieser historische Christus ist nicht streng identisch mit dem Objekte der „fides Christi"; denn die fides Christi ist das tertium comparationis zwischen jenem und dem gläubigen Christen, die Folie ihrer „Gleichheit". Man kann zur Verdeutlichung des Begriffsverhältnisses zwischen „historischer Christus" und „fides Christi" ein anderes Begriffspaar koordinieren, welches sich durchaus analog ausnimmt: „Bibel" und „Wort Gottes". An der Bibel pflegt der Mensch seinen Glauben an Christus, während die fides Christi am Worte Gottes entspringt. Der historische Christus ist der Christus des Glaubens und der Liebe, das objektive Stück der Religionspsychologie, wohl unterschieden von der Hauptgestalt der neutestamentlichen Religionsgeschichte; denn Luther betrachtet auch die Geschichte mit den Augen des Glaubens. Fast möchte man von einem geschichtsphilosophischen Scharfblicke Luthers in diesem Zusammenhange reden. Er hat an Jesus Christus die Geschichte im eminenten Sinne des Wortes als ein Zeitloses erkannt. Das Damals und Dort, das Jetzt und Hier kennzeichnen sie äußerlich, lassen ihren eigentlichen Wert, das ist in diesem Falle die Persönlichkeit Christi, unberührt. „Die Erwerbung (des Heils) ist einmal geschehen am Kreuze (= damals und dort), aber die Austeilung ist oft geschehen nachher und vorher (= jeweils das Jetzt und Hier) von der Welt Anfang bis ans Ende."[1]) So ist er ihm der zentrale Beweger der Historie, Grund und Wesen der Geschichte überhaupt. — Wohl findet sich bei Luther auch nicht der Anklang an die moderne Unterscheidung zwischen Jesus und Christus; Jesus ist ihm immer auch der Christus und umgekehrt,[2]) doch eben deshalb nicht nach Galiläa auf die Landstraße oder in die Synagoge gebannt. Wie auf Dürers Stichen ist dieser Jesus Christus nicht zu einzelnen besonderen Menschen gekommen, sondern in die Menschheit. Dadurch ist er weder germanisiert noch irgend säkularisiert worden, sondern das Säkulum vor und nach seinem zeitlichen Leben christianisiert. Er ist der rote Faden, der alles durchzieht, durchziehen soll; wie sein Widerpart, der Teufel, überall.

So versteht man auch aus Luther selbst, wie er Christum im Buche des Alten Testamentes finden kann, daß einzelne Teile davon

[1]) Siehe W. A. XVIII 203. — Die „schreckliche Lehre von der Allgegenwart" Christi gehört in obigen weiteren Zusammenhang, verliert dadurch natürlich ihr „schreckliches" Aussehen!"

[2]) Weil W. Herrmann diesen Umstand geflissentlich übersieht, ist seine Darstellung des „Buße des evangelischen Christen" und seine Betonung des „Eindruckes sittlicher Reinheit und Kraft" im Angesichte Jesu von Luther bloß angeregt, an ihm nicht orientiert.

sogar seine Lieblinge sind, Genesis und Psalter. Dort ist den Juden „Gottes Verheißung von des Weibes Samen" zuteil geworden, hier ist letztlich Christus der Beter und Sänger; wir können damit „wider die Sünde und böses Gewissen[1]) uns trösten. Durch solche Abzweckung bezieht sich die Verheißung keineswegs ausschließlich auf die Zukunft, überhaupt auf keine äußerliche Zeitfolge. Weil dasselbe auch vom Neuen Testamente gilt, bedeuten beide Testamente für den religiösen Gebrauch grundsätzlich ein gleichartiges Material. Auch nicht die Werke des geschichtlichen Jesus Christus, die in historischer Bedingtheit einmal waren und verschwunden sind, vielmehr deren besonderer Christusgehalt, das religiös Unbedingte, sieht Luthers Auge. Er betont zum Beispiel in einer Predigt über die Heilung des Blindgeborenen, Joh. 9: „Wieviel ist ihrer gewest, die dies Werk gesehen, aber die Bedeutung nicht erkannt! Sie haben es angesehen als ein Werk, aber das Wort, die Bedeutung, ist ihnen verborgen gewest."[2]) Wird diese, wie andere Evangeliengeschichten zur religiösen Botschaft, so sind es „auch Wort', denn sie bedeuten einen jeglichen Menschen, der aus Adam geboren ist". Durch den evangelischen Gebrauch des Schriftbuchstabens, das heißt indem der Christ an der Hand der Bibel der überall gegenwärtigen Persönlichkeit Christi glaubend und liebend nachgeht, vollzieht sich ungewollt und unbewußt die „fides Christi", welche jenes fromme Leben möglich macht. Recht benützt, entbindet das alte Buch immer neues Leben; der Vorwurf der „Buchreligion" erweist sich als nichtig.

Christus, Menschheit, Wort Gottes; das ist der Bezirk des religiösen Ursprunges. Keine Geschichte, keine Psychologie, kein Buch! Seine Art Bibelpraxis nennt Luther freilich merkwürdigerweise Beachtung des „buchstäblichen Sinnes";[3]) doch es ist allzudeutlich, wie anders er das humanistische Schlagwort verstand. Offenbar soll dieser Ausdruck gegenüber der Allegorese und spiritualistischer Wortmystik die nüchterne Schlichtheit seines Verständnisses ausdrücken; „Wort Gottes" ist der logische Prozeß zwischen den Beziehungspunkten „Christus" und „Menschheit". „Christus" ist der Typus der religiösen Persönlichkeit in der Bibel, „Menschheit" ist der Typus der psychologisch umschriebenen Menschen. Das „Wort Gotes" vermittelt die Gleichung der beiden Subjekte, wofür die Formel „fides Christi"[4]) gefunden ist. Diese ist nur ihrer religiösen Qualität nach charakterisiert, ist in keiner Weise individuell-subjektiv, aber eben darum der logische Ort, wo eminent innerpersönliche, im höheren Sinne individuelle Größen einander

[1]) Siehe E. A. III (2. Aufl.), S. 252.
[2]) Siehe W. A. I. 267.
[3]) Z. Bsp. W. A. VII 710.
[4]) In diesem Sinne möchten wir auch eine sonst vielleicht dunkle Wendung verstehen; E. A. XIV 257: „verwandelt und verklärt in dasselbe Bild, also daß wir ein Kuchen werden mit Christo". Oder ist auf das Brot des Abendmahles angespielt?

begegnen und sich gegenseitig durchdringen, nämlich der geschichtliche Jesus als leidender und sterbender Gottessohn und der reine, sublim-sittliche Charakter des an sich selbst verzweifelnden Menschen, das auf die äußerste Spitze getriebene Menschheitsbewußtsein.[1]) Nun ist Christi Kreuz Menschenkreuz, ja Menschsein selbst. Natürlich war es immer, wird es immer sein. Das biblische Sittengesetz, welches nur äußerlich mit dem mosaischen Gesetze zusammenfällt, das in Wahrheit aus allen Zeilen der Bibel zu uns redet, ist imstande, die Menschheit zu kreuzigen und zum Tode zu begraben, aber gerade dadurch wird es zum Worte Gottes, zum lebendigen und belebenden biblischen Evangelium.

Wenn der Glaube sich seines Wesens bewußt werden will, so muß er auf irgendeinem Wege zu diesem Ergebnis gelangen, dem Ursprung und Sinn der Religion. Daß aber die Religion der Erfahrung, religiöses Leben so nicht anfängt, dafür ist Luthers eigener Werdegang das beste Beispiel.[2]) Da ist nichts von „intellektuellem Schluß", da ist alles unmittelbar intuitiv erfaßt, geradezu genial. Doch im Gefolge des genialen Anfanges steht mit psychologischer Naturnotwendigkeit ein zweiter, dritter Anfang u. s. f., denn das wirkliche Leben hat Ebben und Fluten. Und ist die Schrift als „Wort Gottes" nie Autorität, Norm und regulierendes Ideal, so wird sie doch dazu in der Praxis des Lebens, wenn es gilt, mit der Bibel fromme Erfahrung zu wecken und zu nähren. Allerdings heißt das weder für Luther noch für den Bibelchristen nach Luthers Art, durch Schriftbenützung und -vertrautheit Religion einflößen. Eine so mechanische Schulmeisterei soll man füglich auch nicht argwöhnen. Die Schrift wird bloß zum Instrumente, jenen ersten genialen Anfang wieder in Erinnerung zu bringen, analoge Erfahrungen zu entbinden. Die Folge davon ist, daß das Wort Gottes dann auch quantitativ zunimmt, und die Hoffnung regt sich, daß auf solche Weise im Laufe der Zeit alle potentiellen Wort-Gottes-Schätze der Bibel aktualisiert werden. Dadurch wird der Christ mit der Schrift in der Hand sein eigener Seelsorger und Beichtvater, verschafft sich die Möglichkeit, daß ihn das Wort Gottes täglich und stündlich absolviere, auch wenn es sich nicht gerade um die Vergebung von sittlichen Fehltritten handelt; denn Sünde und Schuld ist alles, was sich nicht aus dem Gemeinschaft-Haben mit Gott verstehen läßt, die unzähligen Tiefpunkte des religiösen Lebens. So ersetzt der Gebrauch des Wortes Gottes das Bußsakrament in der Wirkung, verdrängt es in der Ökonomie des Christenlebens. Luther hat in der Tat das Bußsakrament zuerst

[1]) Auch Walther, a. a. O. III, S. 87, fällt auf, Luther nenne nicht selten, wenn er von der Hoheit und Herrlichkeit des Christen redet, als Subjekt nicht den Christen, auch nicht den Gläubigen, sondern den Glauben oder die gläubige Seele oder den neuen Menschen oder den innerlichen Menschen".

[2]) Siehe E. A. XXVII 189: „Dann erst wird man ein Christ, wenn das Herz also gewiß kann schließen, daß es also sei, es sei Gottes Wort".

stillschweigend übergangen, im Katechismus aber in der Form der drei ersten Hauptstücke als Sakrament des Worts den Sakramenten des äußerlichen Zeichens gegenübergestellt. Das Wort ist Sakrament geworden, die Schrift Autorität, die geniale Religion zur religiösen Technik. Der Glaube ist nicht mehr nur Gabe, wie jede geistige Veranlagung, er wird auch zur Aufgabe; er soll wachsen, wie andere Talente. Wie der Christ sich im Leiden Christi erkannt hat und weiter erkennt, so sollte er sich auch in all dessen zeitlichem und ewigem Ergehen erkennen, ja alles eigene Erleben als Christi Schicksal erfassen, ist Christi Wesen und Persönlichkeit doch nicht nur im Neuen Testamente dargestellt, sondern in allen unübersehbar vielfältigen Wendungen der ganzen Bibel, sogar in ihren Schilderungen bloßer Naturvorgänge![1]) Der Mensch kann das nicht; also heißt es geglaubt, ganz und alles, oder nichts! Und zwar, wie Melanchthon das gut lutherisch und sehr schön im Zusammenhange der Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben"[2]) darstellt, so daß du vertraust, d i r sei da überall das Heil verheißen. Luther mit seinem offenen Auge für die nüchterne Wirklichkeit und kraft der religiös-reformatorischen Einsicht rät: „Bist du aber noch schwachgläubig, so sprich: ich wollt' ja gerne stärker glauben, weiß auch wohl, daß solches wahr und zu glauben ist. Ob ich's nu nicht gnugsam glaube, so weiß ich doch, daß es die lautre Wahrheit ist.[3]) Das heißet auch glauben zur Gerechtigkeit und Seligkeit, wie Christus spricht: selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit."[4]) Daß derlei kein Zuspruch ist aus der Höhe eines pharisäischen Pastorentums, verrät er selbst: „Ich wahrlich kann es auch so stark leider nicht glauben, als ich davon predigen, reden oder schreiben kann, und wie andre Leute wohl von mir denken, daß ich so feste glaube."[5])

Das Sakrament im Wort ist eine harte Nuß für den Verstand und ein scharfer Stachel für das Gewissen; darum hat Gott aus lauter Erbarmen in äußerlichen Z e i c h e n Wort und Sakrament, sich selbst gegeben, nicht um es dem Glauben noch schwerer zu machen, sondern umgekehrt, ihn zu stärken. „Zum gewissen Wahrzeichen hat uns der liebe Gott sein Wort, Taufe, Abendmahl, Absolution gegeben . . . ."[6]) „ein göttlich Zeichen oder Sigill . . .; zur Kraft der Zusagung und Wort' Christi".[7]) Deshalb empfiehlt Luther auch überall im Sakramentsstreite, lieber gar nicht das Sakrament zu gebrauchen, wenn es den Glauben tatsächlich nicht zu

[1]) Sehr typisch dafür ist auch M e l a n c h t h o n s Deutung der Naturkatastrophe am Sinai, Ex. 19, als der Gewissensschrecken angesichts des Gesetzes. „loci", S. 154 (Plitt-Kolde).
[2]) Vgl. P l i t t - K o l d e, S. 175.
[3]) Auch ein „intellektueller Schluß", nur in verkehrter Richtung.
[4]) Siehe Enders XV, S. 90.
[5]) E. A. II (2. Aufl.), S. 440.
[6]) Siehe E. A. III (2. Aufl.), S. 440.
[7]) W. A. VII 324.

stärken vermöchte. Freilich ist hier im Einzelfalle eine Grenze gegen den Unglauben zu ziehen, allermeist unmöglich; wie überall im Bereiche des psychologischen Anhanges, so ist auch hier die Modalitätsfrage schwierig zu lösen. Luther hat für diesen halb möglichen, halb wirklichen Glauben, der überdies und vor allem als Aufgabe vorschwebt, den Ausdruck „Wagnis" geprägt. Wie die Christus-Christen-Gleichung in Glaube und Liebe Erlebniswirklichkeit wird, so werden Glaube und Liebe als „Wagnis" individualisiert. Das ganze Leben jedes einzelnen Christen ist nach Luther *eine* große Anfechtung, das „Wagen" daher ein organisches Stück in der psychologischen Glaubensbeschreibung überhaupt,[1]) sodaß man versucht wäre, hier von einem principium individuationis zu sprechen. Aber auch *dieser* „Anfang" darf jenem „Ursprunge" nicht widersprechen, muß von ihm seinen religiösen Sinn beziehen. Bei aller Vielfältigkeit der Einzelverästelungen im tatsächlichen Leben bleibt doch ein Band der Einheit bestehen, das „Wort Gottes", welches immer nur in zwiefacher Hinsicht in Betracht kommt, entweder im Sittengesetz des Dekalogs entfaltet als die „Dialektik des Evangeliums", oder im Ziele dieses Prozesses zusammengefaßt als dem „Evangelium, der Rhetorik des Dekalogs".[2])

Köstlin drückt gelegentlich seine Verwunderung darüber aus, daß Luther sich so wenig auf die Begründung der Schriftautorität einläßt, Loofs und Adolf Harnack klagen über den Riß, welcher Luthers Stellung zur Schrift in zwei einander wesensfremde Hälften teile und Scheel zieht das Fazit: „Oft scheint „Wort Gottes" nur das Heilswort zu sein; dann spricht aber Luther auch von einem Worte Gottes, welches uns nicht mehr gelte, und endlich kann jedes Wort der Schrift als Wort Gottes in Geltung gesetzt werden."[3]) — Vielleicht ist es *hier* gelungen, den Ausweg aus dem Labyrinth zu zeigen. Das Gesetz als solches kommt für den Frommen überhaupt nicht in Betracht; seine politisch-kultischen Teile sind der „Jüden Sachsenspiegel", also ein Stück Vergangenheit; sein sittlicher Imperativ ist „nicht für die Christen, sondern für die Rohen und Ungläubigen"[4]) da. Erst dann, wenn es nicht mehr den Willen zu Handlungen treibt, sondern über das innere Motiv aller Menschenhandlung richtet, zur Selbstbeurteilung am Maßstabe göttlicher Vollkommenheit anleitet oder das religiöse Gewissen trifft, wird es zum „Worte Gottes", zum Evangelium. Denn es weckt dann auch in einem die Verheißung, ja die Erfüllung, umschließt ein „Stirb und Werde!" Der evangelische Christus ist da; sein

[1]) Gegen Scheel, a. a. O., S. 56/57 in Stunden der Anfechtung werde der Glaube zum Wagnis. Vgl. z. Bsp. W. A. VII 215 die Beschreibung des religiösen Glaubens im Gegensatze zur „fides historica".

[2]) Siehe Enders VIII, S. 48, Brief an Jonas, 1530.

[3]) Vgl. Scheel, a. a. O., S. 73.

[4]) Siehe W. A. XVIII 65/66, vgl. dazu E. A. III (2. Aufl.) S. 346 „solche zehen Gebot' sind nicht der rechte Weg zum Vater. Denn da heißt's, wie Christus hie spricht: Ich bin der Weg".

Erdenwandel, Wort[1]) und Werk, sein Leiden und sein Ende ist ein immer gegenwärtiges tatsächliches Sterben, das Leben des Frommen bis zum Tode. Dann ist die Identität mit Christus auch äußerlich vollständig, die Spanne Zeit bis zum jüngsten Gericht spielt im Grunde keine Rolle. Doch auch dafür ist gesorgt, daß das tägliche Christensterben diesem Abschluß ähnlich werde; im Wiedererleben von Christi Schicksal soll täglich auch das neue Leben spürbar werden, dadurch, daß man traut und es auf das Wort hin weiter wagt. In diesem Sinne ist das Evangelium himmlischer Lehrmeister, vermittelt im Zeitlichen einen Vorschmack der Ewigkeit; gleichzeitig ist es freilich Autorität geworden und dem Schüler stehen keine Mittel zu Gebote, die Grenzen dieser Autorität zu bestimmen, er muß es „undisputierlich hinnehmen"; „es zwinge denn der Glaube davon".[2]) Das ist die einzige Einschränkung. Es ist deutlich, daß es sich hier nicht um den Glauben handelt, der der Liebe koordiniert ist, sondern um die „fides Christi", das Prinzip alles Glaubens in Sachen der Religion, und offenkundig ist auch diese „fides" hier bloß eine negative Waffe, der andere Glaube des Erfahrungslebens hat die positiven Lernaufgaben. Insofern ist allerdings der lutherische Ausdruck des objektiven Wortes ein Festhalten an lutherscher Anschauung. — Dadurch aber hat das Evangelium auch eine gesetzliche Qualität bekommen, ebenso wie sich früher im Gesetze das Evangelium entwickelt hatte. Doch noch in einem zweiten Sinne wird das Evangelium auch zum Gesetze, das „neue Gesetz", um nicht, im Anschluß an Luthers Begriffslehre in den Schriften gegen die Schweizer, zu sagen „ein neues Gesetz". Es mangelt nämlich auch dem Christenleben nicht an sittlichen Werken, wenn schon diese nicht zunächst hervorgehoben werden, als solche religiös nicht in Betracht kommen. Nicht vom Gesetze ins Leben gerufen, offenbaren sich doch unbestreitbare Tatsachen des religiösen Lebens als Erfüllung des Gesetzes, des sittlichen sowohl wie des religiösen, und dadurch wird bestätigt, daß in jenem „Stirb und Werde" wirklich der „Christus" geworden ist.[3]) An den

[1]) In Zwinglis Augen ist Matth. V—VII der klarste Teil der Schrift; das evangelische Gesetz: ihr sollt vollkommen sein gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Das ist aber bei Zw. ein vorwiegend nomistisches Interesse, weitab von Luther.

[2]) Siehe W. A. XI 436 („Vom Anbeten des Sakraments . . ." 1523).

[3]) Vgl. hiezu W. Walther, a. a. O. III. An diesem Punkte offenbart sich die Grundschwäche dieses Teiles des Waltherschen Werkes; er unterscheidet nicht zwischen dem Glauben als der „fides Christi" (= Ursprung) und als dem Geschwisterkind der Liebe (= Anfang). Darum gelangt er zu dem widersprüchigen Schlusse (S. 118): „Luther erklärt alle Gefühle für trügerisch und . . . fordert als Erkennungszeichen des Glaubens eine innerliche Umwandlung des Menschen zur Liebe gegen Gott und den Nächsten und äußerliche Sittlichkeit, wie sie niemand anders als der von Liebe regierte Christ zu leisten vermag." Als Erkennungszeichen muß diese Umwandlung doch auch äußerlich sein! Die Liebe aber kommt doch sicherlich nur als Gefühl zu Bewußtsein! Nein, L. hält sorgfältig den Ursprung, die fides, von jeder Gefühlsfarbe rein.

Früchten erkennt man den Baum; in christlicher Liebe bin auch ich meinen Nächsten „ein Christus, wie Christus mir worden ist".[1]) Luther wendet diesen Gedanken aber nicht nur altruistisch: „Fühle ich in meinem Herzen, daß das Werk daherfließt aus Liebe, so bin ich sicher, daß mein Glaube rechtschaffen sei. So ich vergebe, so macht mich das Vergeben gewiß . . . . und versichert mich und beweist meinem Glauben, daß Gott mir auch vergeben habe und täglich vergebe."[2]) Und es ist sehr bemerkenswert, wie Luther auch von solcher „Liebe" zurückschließt auf das religiöse Prinzip jenseits aller Erfahrung, welches auch solche Erfahrung allererst möglich macht: „Wenn ich sehe und fühle, daß ich gerne dem Nächsten vergebe, so kann ich schließen und sagen: das Werk tue ich von Natur nicht, sondern fühle mich durch Gottes Gnade anders denn zuvor."[3])

Die wunderbare Einheit des Wortes Gottes! Zwischen Gesetz und Evangelium wird unterschieden und doch ist die Fülle des Evangeliums das Ziel des Gesetzes. Das geschieht nicht nur begrifflich in einer dogmatischen Schriftlehre, sondern wird in der Erfahrung des frommen Lebens aufgezeigt und vor allem: als unsichtbarer Nerv dieses Lebens postuliert, wenn anders ein solches Leben mit Sinn überhaupt möglich sein soll.

Indes noch ist, scheint es, ein Wichtiges nicht beachtet, das innerhalb dieses Zusammenhanges gerade in erster Linie hätte Berücksichtigung finden sollen: das Wort Gottes im Munde und in gegenseitiger Einwirkung lebender Menschen an Luther selbst veranschaulicht in dessen Volkspredigt und eifriger neuer Sakramentspraxis. Allein dies Moment ist bloß noch nicht zur Sprache gekommen; es war von Anfang an beachtet und vorsätzlich bis hieher aufgespart worden. Die logische Folge ist: Ursprung, Anfang, Evidenz. Ganz ähnlich schon Luther: „Das Fühlen soll hernach gehen, aber der Glaube soll zuvor da sein, ohne und über das Fühlen!"[5]) — Kann man über die Begriffe „Anfang" und „Ursprung" in ihrer gegenseitigen Unterschiedenheit zweifelhaft sein, so steht die Evidenzfrage als sachlicher Anhang fest. Das Predigthören, der Gang zum Beichtvater, das Sakramentempfangen bilden gewiß auch ein Kapitelchen christlicher Religionspsychologie.

---

[1]) Hier ist deutlich, daß der Ethiker Herrmann mit der Hervorhebung und Gleichwertung des sittlichen Eindruckes der Persönlichkeit Jesu und des Christen durchaus in Luthers Bahnen geht.

[2]) Siehe E. A. XIII, 96.

[3]) Ebd. XLIII, 186.

[4]) Sehr zutreffend sagt auch Walther, a. a. O. S. 137: „Christsein heißt nach Luther Gott haben. Das ist die Einheit, deren beide Seiten wir als Religion und Moral, als Glauben und Sittlichkeit bezeichnen." Freilich ist das nur ein allgemeines und historisches Referat über Luthers Anschauung.

[5]) Siehe E. A. LI, 91.

stehen aber nicht in innerem Zusammenhange mit deren Gesetzen, sondern sind deren Zufälle, Gelegenheiten.[1])

Wer es auf das „angestimmte Evangelium" (evangelium vocale) hin wagt, wer der „lebendigen Stimme" des Predigers glaubt, der vertraut zunächst nicht der Sache, sondern den Anderen. Wohl wünscht sich Luther für den Weihnachtslobgesang der Engel zum Beispiel „einen wackeren und muntern Prediger", „der solche Wort' in der Zuhörer Herzen recht aufwecken und erklären kann";[2]) aber der Wert der Predigt liegt natürlich in dem evangelischen Inhalte. Auch Tezzel ist ein munterer Prediger gewesen, auch Karlstadt hatte seine Gemeinde in der Hand und Zwinglis Gemeinde will bis auf diesen Tag gar nicht aussterben! Luthers Vorliebe für Römer 10,14ff. und Jesaia 55,11 soll nicht mißverstanden sein. Darum kann man auch das „objektive" Wort nicht genug hervorheben. Freilich darf man sich anderseits auch der Einsicht nicht verschließen, daß es sich in solchen Fällen um den Anfang auch noch des „Anfanges" handelt, und es soll dabei nicht bleiben; es sei denn, daß auch hier mit den schlechthin „Rohen und Ungläubigen" gerechnet ist. Aber es scheint, als hätte Luther bei diesem Letzten einen Mißbrauch des Evangeliums befürchtet. Da müßten politische Nützlichkeitsgründe Direktiven sein, wichtiger das Gesetz als das Evangelium, weil die Frommen, welche dieses fassen, doch nur „wenige und von Gott bekannt[3]) sind. Gott wirkt sein Wort; daß dies reine Wort menschliche Prediger evidierten, davon sieht er lieber ab.

Ein wenig anders steht es aber, was die Evidenz des Wortes von der Sündenvergebung durch den Mund des Beichtigers anlangt. Da kann Luther das „lebendige Wort" nicht nur von den Lippen des Priesters, sondern jedes Christen nicht warm genug empfehlen. Das ist kein Widerspruch gegen seine grundsätzliche Stellung sonst. Das Wort von der Sündenvergebung ist Gottes Wort in voller Reinheit, der zufällige Anfang wird in diesem Falle nicht zur Gefahr; er ist die Gelegenheitsursache des Ursprunges selbst. Das Gewissen ist evangelisch geängstet und das Evangelium beruhigt das geängstete Gewissen. Wieviel hat Luther seinem alten Beichtvater im Kloster, was hat er einem Staupitz zu danken! Doch er ist darum nicht Mönch geblieben wie diese Beiden. Zu dem Dienste, den diese ihm geleistet haben, ist nach seiner Meinung nicht nur jeder Christ, sondern sogar der Nichtchrist befähigt. Er haftet am Worte allein und nicht an den Menschen; auch nicht an der empirischen christlichen Gemeinde. Und

---

[1]) Walthers (a. a. O. I) Ausführungen sind darum insbesondere mangelhaft, weil sie mit viel Entrüstung Dingen das Wort reden, welche in diesen „Anfang" gehören. Darin verrät sich, daß Luther in Walthers Augen die Schrift in erster Linie doch als „Autorität" fasse.

[2]) Siehe E. A. I (2. Aufl.) 75.

[3]) Enders II. S. 532 ff.

nicht die gelegentliche überführende Evidenz, welche deren absolvierendem Zuspruche eignet, sondern der Grundsatz vom allgemeinen Priestertume ist der innere Rechtsgrund der evangelischen Gemeinschaft der Heiligen.

Darum kommt die Gemeinde auch nicht als psychologische Tatsache in Betracht. Was sie als solche für die Sache bedeutet, sind unwesentliche Zufälle. Wenn Albrecht Ritschl, soweit er Geschichte bietet, die christliche Gemeinde sozusagen als konstitutives Prinzip auch von Luthers Werk erweisen möchte, so kann das, mit Rücksicht auf die Tatsachen, zunächst nichts weiter heißen als: es handelt sich im evangelischen Christentume um eine esoterische Angelegenheit, wer nicht an seinem Leben teil hat, steht vor lauter Rätseln. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange dies Prinzip als Regel der Betrachtung und Beurteilung in Frage kommt. Ebenso unbedenklich ist es im Grunde, wenn einzelne Artikel der reformatorischen Glaubenslehre infolge dieses Gesichtspunktes auch als material modifiziert dargestellt werden. Doch mit der Grundlegung der Religion hat nach Luthers Meinung die Gemeinde nichts zu tun. Da stehen nur begrifflich scharf umrissene Sachlichkeiten, konstitutiv die „fides Christi", regulativ als aufgegebene Ziele die Zuversicht und die ununterbrochene persönliche Gewißheit. Die Beruhigung und Stärkung, welche der Gläubige inmitten ebensolcher Gläubigen erlebt, hat einen Wert nur als Mittel zu jenen Zwecken. Ritschl durchbricht die Schranken logischer Bezirke, wenn er behauptet, der Christ „bedarf in erster Linie[1]) der Gewißheit einer Gemeinschaft mit seines Gleichen, welche ebenso, wie er sich bewußt ist".[2]) Ein solcher Christ, wie Ritschl dessen Bewußtsein darstellt, bedürfte nach Luthers Urteil einer Gemeinde überhaupt nicht; denn der hat keinen Mangel, ist fertig. Bei Luther werden fromme Wünsche nicht im Nu zu Tatsachen. Doch soll nicht verschwiegen werden, daß es von Ritschls Aufstellungen eine Brücke zu unserer Deutung von Luthers Theologie wohl gibt; und zwar ist das der paulinische Begriff des auferstandenen „Herrn". Was nach Paulus (und noch deutlicher nach dem Epheserbrief) der mystisch-spirituelle Ort, wenn nicht sogar Stoff, für das Leben des Christen bedeutet, ist hier die Funktion des religionslogischen Punktes „fides Christi". Der auferstandene Herr ist wie diese die Bürgschaft des Heiles; der Auferstandene lebt aber tatsächlich in der christlichen Gemeinde. — Dann dürften wir freilich mit dem Anspruche auftreten, für einen mythologischen Gedanken die nüchterne logische Formel gefunden zu haben.

Natürlich anerkennt auch Luther die Evidenzbedeutung des Lebens in der Gemeinschaft, ja er operiert sogar mit diesem Gedanken, doch eben dort, wo es sich ganz sichtlich um den „Anfang"

[1]) Von Ritschl selbst gesperrt.
[2]) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 162.

handelt, nicht aber um eine „erste Linie", nicht um den „Ursprung": um den Anfang der Religion gerade derer, deren Glaube durch das Sakrament nicht gestärkt, sondern bedroht ist, nämlich der Wiedertäufer und der Verfechter der sinnbildlichen Abendmahlslehre. — Bei der Kindertaufe kann nun einmal von innerlicher Aneignung des Wortes durch den Täufling nicht die Rede sein. Das sieht auch Luther ein, wiewohl er sich zuweilen sehr bemüht, durch Unterscheidung des Glaubens vom Verstehen den Anabaptisten auch dies Argument abzustreiten. Häretiker dürfen eben in keinem Punkte Recht behalten! Triftig aber hat sich Luther auf die Einmütigkeit der ganzen Kirche zu allen Zeiten im Brauche der Kindertaufe berufen: die dem Befehle des Evangeliums gemäß die Taufe veranlassen oder vollziehen, können und sollen das *füglich* im Hinblicke auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Nur für die Übung, nicht für die Sache verweist Luther auf solche Evidenz. Doch auch, was den passiven Teil, den Täufling, anlangt, hat die Gemeinde die Aufgabe, die Verheißung zu evidieren: der Glaube der Mündigen tritt für den des Kindes ein, im Gebete jener wird diesen der eigene Glaube versichert.[1]) Damit gesteht Luther allerdings ein, daß das Sakramentswort *ihm* persönlich eine Glaubensstärkung bedeute, nicht eigentlich dem Kinde. Unter diesem Gesichtspunkte aber hat die Kindertaufe gerade *noch* einen Wert. Also ist die bloße Evidenz durch die Gemeinschaft in der Religion von untergeordnetem Range. — Besser steht es mit der Bedeutung der Abendmahlsgemeinde; naturgemäß, weil hier Klarheit des Genießers über den sachlichen Vorgang im Worte vorausgesetzt ist. Doch eben darum ist diese Gemeinde nicht sosehr Voraussetzung, als vielmehr Ziel der Heilswirkung durch das Wort; sogar das letzte, ewige Ziel christlicher Wort-Gottes-Erfahrung. Da bedient Luther sich oft des Vergleiches aus der kirchlichen Tradition, die Vereinigung der vielen Kornkörner im Brode, der vielen Tropfen im Weine — ein Vorbild für die Vereinigung der Christen zu Christi geistlichem Leibe.[2]) Immerhin soll doch damit auch verdeutlicht sein, welche Rolle die schon vorhandene Abendmahlsgemeinde für den Glauben an das Kommunionswort spielt: eines trägt das andere und durch solchen zunächstliegenden persönlichen Glauben wird auch das Zutrauen zur Sache gefördert. Nicht sosehr abgeleitet, aber von geringer Bedeutung ist das ebenfalls vorab polemisch betonte Bewußtsein der Übereinstimmung im Glauben ans Sakramentswort mit der gesamten historischen Kirche. Insoweit ist die Evidenz, auf welche Luthers Sakramentslehre Rücksicht nimmt, praktisch und sachlich gerechtfertigt, von Bedeutung für „Anfang" *und* „Ursprung" des Sakramentsglaubens und damit der Evidenz sowohl des Predigt- als auch des des Absolutionswortes überlegen, sie faßt beide zusammen.

[1]) Vgl. z. Bsp. Enders, IV S. 51.
[2]) Vgl. oben, S. 68, unten.

4. Grenzfragen: Psychologie und Dogmatik.

„Der Unfromme kommt nicht, auch wenn er das „Wort" gehört hat."[1]) Luther verstand psychologisch zu beobachten. Über den Religionspsychologen Luther verlohnte sich eine besondere Untersuchung; in unserem Zusammenhange sei er mit einem flüchtigen Blicke gestreift. Denn trotz dem Anscheine ist die Erfahrungsfrage der Religion von der nach der Religionspsychologie beträchtlich unterschieden. Dort liegt der Nachdruck auf der Religion, von *ihr* wird ausgegangen; hier auf dem *Erleben* dieses Besonderen, vom ganzen Menschen wird ausgegangen. Der Religionspsychologie bliebe demnach die Aufgabe, die Grenzen zu ermitteln, welche das religiöse Leben vom übrigen Geistesleben trennen oder zu trennen scheinen.

Allerdings rücken gerade bei Luther die an sich besonderen Komplexe „Erfahrung der Religion" und „Religionspsychologie" eng aneinander. Einmal deshalb, weil er Moral und Frömmigkeit nur ineinanderschaut, weil rechter Glaube nach ihm die sich selbst überbietende Sittlichkeit ist und weil infolgedessen in einer Wiedergabe seiner Grundprobleme christliche Dogmatik und theologische Ethik gleich sehr beteiligt sind; diese aber ist, bisher wenigstens, diejenige Disziplin, welche religionspsychologische Themen behandelt. Sodann aber deshalb, weil Luther sich eben als Psychologe an die Bibel hält, weil er in ihr alle derartige Arbeit schon geleistet findet, weil Johannes und Paulus nach seiner Meinung auch über die Formen und Gesetze des religiösen Bewußtseins wohl Bescheid wissen. Zum Überfluß aber beschreiben auch diese Autoritäten das menschliche Verhalten nicht gegenüber der Religion überhaupt, sondern gegenüber dem Worte Gottes und wie sie dieses metaphysisch bestimmt haben, so wird auch die psychologische Empirie als Außenseite und Folge transzendenter Voraussetzungen dargestellt. So fährt Luther in jenem eingangs zitierten Urteile über den Unfrommen gut johanniſch fort: „. . . . wenn ihn nicht der Vater von innen zieht und belehrt; und das tut er durch die Gabe des Geistes." Oder aber er verwendet paulinische Gedanken: „. . . . wie das Alles euer Glaube und gut Gewissen im heiligen Geiste fühlet und euch Zeugnis gibt, wo ihr anders recht glaubt und Christum wahrhaftig in euch habt leben und regieren."[2]) Derlei Belege lassen sich mit Leichtigkeit verhundertfachen. Sind es aber auch wirklich Äußerungen eines Psychologen? Man hat wohl Anlaß, daran zu zweifeln, wie W. Walther: „Jedenfalls will Luther, wenn er so oft den heiligen Geist als die Quelle der christlichen Sittlichkeit behauptet, bestimmt hervorheben, daß es sich hiebei nicht um rein natürlich verursachte psychologische Vorgänge handelt."[3]) Ich möchte

[1]) Siehe W. A. XVII 78[2].
[2]) Siehe W. A. XV 393.
[3]) A. a. O. III S. 47.

soweit nicht gehen. Luther verneint nichts, er gibt nur Aufschlüsse, denen die allgemeine Gültigkeit fehlt und das ohne Frage nicht nur darum, weil er nach bestem Wissen nicht natürlich erklären kann; Luther schaut auch da unwillkürlich als Prophet mit dem Auge des Glaubens. Doch muß zugestanden werden, daß alle jenen Ausführungen nur soweit eigentlich psychologischer Art sind, als sie besagen, daß sich die Frömmigkeit dem Bewußtsein auf- und eindrängt, als ein Fremdes, in ihm selbst nicht begründet. Der heilige Geist ist nicht der Geist, dessen Naturgeschichte Wissenschaft erforscht. Luther bekennt also indirekt, daß ihm der seelische Vorgang der Religion vielfach rätselhaft sei — ganz wie seine biblischen Gewährsleute. Offenbar hängt mit diesem Sachverhalte auch sein Urteil über die Ohnmacht des Menschen den religiösen Dingen gegenüber zusammen, welches er gegen Erasmus geäußert hat. Und auch der Glaube und die Liebe, die Luther oft und ausführlich beschreibt, sind strenggenommen nicht Bestandteile seiner Religionspsychologie, sondern, eben weil sie zwiefache Wertungen ein und desselben Prozesses transzendentaler Art darstellen, noch Elemente seiner Religionsphilosophie.

Indes, es scheint uns, daß die Psychologie den Reformator trotz allem ein Wichtiges zu danken hat. Luther bestimmt nämlich der Religion, welche am Worte Gottes geweckt und genährt wird, den psychologischen Ort; er nennt diesen „conscientia", Gewissen. Wie sehr ihm die Wirklichkeit des Seelenlebens diesen Gedanken nahegelegt hatte, das ergibt sich am deutlichsten daraus, daß ihm die Schultradition eigentlich einen anderen Begriff an dieser Stelle darbot, den der „syntheresis", und daß er darauf verzichtete; eben in der Zeit, da sich ihm die neue Welt erschloß. Unter „conscientia" versteht er nicht den Zwang der Treue gegen die eigene Überzeugung; auch dort nicht, wo er sich vor seinen Gegnern auf das Gewissen beruft. Vielmehr führt er die Art seiner religiösen Überzeugung bewußt auf eine heterogene psychische Voraussetzung zurück, die sich annähernd nur durch eine eindringliche Analyse rekonstruieren ließe. Es ist die Stelle, welche das Wort Gottes in uns passiert haben muß, um zur religiösen Erfahrung zu werden, wo aber auch vermittels dieses Wortes jeder andere Anstoß die religiöse Beurteilung erfährt, im bejahenden und im verneinenden Sinne, indem alles und jedes in eine unvergleichlich innige Beziehung zur ganzen Persönlichkeit tritt. Weder zeitlich noch örtlich, daher auch nicht in kausaler Verknüpfung, wickelt sich hier der empirische Vorgang ab und es ist darum wohl zu beachten, daß alle der Mechanik entlehnten Begriffe in der Charakteristik dieses psychologischen Ortes (!) unzulängliche Bilder, bloße Notbehelfe sind. Es gibt aus demselben Grunde, genau genommen, auch keinen artikulierten sogenannten „Weg"[1]) der Erfahrung des Wortes Gottes.

[1]) trotz: vgl. oben S. 17, Anmkg. [3]) [4]).

Luther hat sich darüber frühzeitig[1]) mit viel Klarheit ausgesprochen: „Wie es in den natürlichen Dingen fünf Grade gibt: Nicht-Sein, Werden, Sein, Tätigkeit und Leiden, das ist privatio, materia, forma, operatio, passio nach Aristoteles, so auch in den geistlichen Sachen: das Nicht-Sein ist etwas Namenloses, der Mensch in den Sünden; Werden ist seine Gerechtmachung; Sein ist seine Gerechtigkeit; Tat ist gerechtes Wandeln und Leben; Leiden ist die Vollendung und Aufhebung. Doch sind diese Fünf im Menschen immer wie in (wechselseitiger) Bewegung . . . . Darum am zutreffendsten: der Mensch ist immer das leere Blatt (= in privatione), immer im Werden oder potentiell (ein Christ) immer in der Materie und immer auch aktuell (der Christ) . . . ., das heißt immer ist er Sünder, immer Büßer, immer Gerechter." So können nach der Überzeugung, welche Luther immer vertreten hat, alle objektswissenschaftlichen Kategorien auch als religionspsychologische Gesetze in Betracht kommen, doch bloß in ihrer funktionalen Formel, in intensivem Sinne. Denn „wir *werden* (nicht nur) über Raum und Zeit erhaben sein", sondern als religiös Lebendige *sind* wir es schon; „ein solches Reich, sagt Christus, sei inwendig in uns und heißt anders nicht, denn das Wort hören und glauben".[2]) „Gott gibt durch dasselbe, als durch sein Mittel, den Glauben mit seinem heiligen Geist, wie und wo er will."[3]) — Man sieht, der Rekonstruktor auch von Luthers Gewissenspsychologie hätte eine sehr subtile Arbeit zu leisten, um Wissenschaft von Metaphysik und Dogmatik säuberlich zu scheiden.

Luthers Wort-Gottes-Lehre hat nämlich, historisch allzu verständlich, dogmatische Voraussetzungen. Vom transzendenten Gott kommt das Wort, kommt auch das Verständnis des Wortes. Nicht ebenso deutlich wie Zwingli zum Beispiel, aber ebenso unzweifelhaft, erklärt auch Luther sich für diese Art „prästabilierter Harmonie":[4]) „Die Seele ist danach gebildet und geschaffen, daß solches (= das Wort) hineinfalle." Offenbar sind hier johanneisch-paulinische Gedanken Pate gestanden, überdies ist's ein Stück katholisch-kirchlicher Lehre, endlich aber die Begründung der reformatorischen Autorität der Schrift. Luther hat sich über die Einzelheiten dieser Begründung nicht weiter den Kopf zerbrochen und deshalb hiezu nicht viel Worte gemacht, was, wie schon erwähnt, K. Köstlin aufgefallen ist. Infolge dieses Verhaltens Luthers kann es nicht verwunderlich sein, daß wir kein einheitliches Bild von der Rolle haben, welche das Wort Gottes nach seiner Meinung spielt; er hat eine religiöse und eine dogmatische Meinung; seine Wort-Gottes-Praxis hat, wie er selber angedeutet, *jene* zum Hintergrunde. Und obzwar der vierundzwanzigjährige, durch kirchliche Dogmatik noch nicht be-

[1]) Scholie zum Römerbrief 1515/16, siehe Ficker II, 266/67.
[2]) E. A. III (2. Aufl.) S. 79.
[3]) Schwabacher Artikel.
[4]) Vgl. W. A. XVI, 371.

schwerte Melanchthon da mit fast beispielloser Klarheit und Entschlossenheit alle lehrhaften Folgerungen zieht, ist doch auch bei Luther unverkennbar, welchen Wert neben und im Zusammenhange mit dem Worte Gottes die Dogmatik noch behaupten kann. Was aber wichtiger ist: nur bei Luther ist dieser Frage auf den Grund gegangen.

Ohne Zweifel steht für ihn das Dogma der Inspiration fest. Die Schrift ist von Gott „gestellt" als sein „Wort"; das erprobt die Erfahrung des Christen, nicht eine individuelle, auch nicht die des Reformators, sondern Christenerfahrung schlechthin. Also ist das „Wort Gottes" auch als inspiriertes ein Ziel im Gegensatze zu dem Ausgangspunkte: Buchstabe der Bibel. Die Grenze ist nicht schon gezogen, am wenigsten ein für allemal gesteckt, wo der tote Buchstabe aufhört und der lebendige „Geist" beginnt. Die Inspiration des Wortes Gottes ist eine Aufgabe für das fromme Leben. Man muß an Luther darin den Lehrer vom Bekenner unterscheiden. Der Lehrer steht gewissermaßen am Ziele, weil er es anderen vorhält, aber er steht auch schon jenseits des wirklichen Lebens und Luther war auch für sein eigenes religiöses Leben immer Lehrer. Das zu beachten ist wichtig, will man seine Stellung zur dogmatischen Metaphysik überhaupt recht beurteilen. Die intellektuelle Frage, ob Metaphysik, ob nicht, ist für ihn nie und nirgends ein Problem. Er ist in metaphysischen Vorstellungen groß geworden, ihr Bereich ist seine zweite, seine jenseitige Welt, deren Verbindung mit dem Alltage er nicht ratlos gegenübersteht, an welcher er aber doch nicht zweifelt; ja, er kennt ihren Bestand auch mit stummer Demut an „wegen der Schrift" (nicht „Wort Gottes!"); er hat „unter den größten Wehen und Anfechtungen es gelernt, daß Christus Gott sei und das Fleisch angezogen habe, ebenso den Artikel von der Trinität";[1]) aber eben daß jene Welt für seine Religion positive, grundlegende Bedeutung habe, dazu ist's nötig, daß ihre Spuren sich unmittelbar in alle Winkel des Herzens eingraben. Die Religion ist der innere Widerhall auf unserem Wege vom bekannten Diesseits ins letztlich unbekannte Jenseits. Das Transzedente hat nur dann eine religiöse Funktion, wenn es auf dem Probiersteine der typischen religiösen Erfahrung bestehen kann. Diese religiöse Funktion, das religiöse Verständnis des metaphysischen X, ist „Wort Gottes" benannt: „Darum das ein ander ist, wenn Gott da ist und wenn er dir da ist; dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: „hie sollst du mich finden."[2]) Das „Wort" stellt die synthetische Einheit der Religion dar und evangelische Dogmatik muß sich in die Form dieses „Wortes" kleiden lassen, muß als „Wort" zu uns reden; es ist die Form, in der sogar Gott selbst uns erst zum Vater Jesu Christi wird: „Was heißt Gott erkennen? Anders nichts, denn Gottes

[1]) Siehe Loesche, a. a. O. Nr. 8, S. 58.
[2]) Siehe W. A. XXIII, 150.

Wort hören. Ursach, ohn' das Wort wird niemand von Gott etwas wissen."[1]) Alles Erkennen und Glauben Gottes, welches nicht mit der Heilsfrage zusammenhängt, betrifft bloß sein „fremdes Werk"; ein Blatt, auf welches selbst das Sittengesetz gehört.[2]) Erst das Evangelium und dessen Güter, und zwar schon beim ersten Anheben im Gesetz, ist Gottes „eigenes Werk". Ja, Luthern treibt seine Einsicht so weit, daß er sogar in der Predigt andeutet: „Da sehen wir in der Erfahrung, daß Gott dieses zeitlichen Lebens sich fürnehmlich nicht annimmt."

Freilich kennt Luther auch noch einen spezifisch metaphysischen göttlichen Bezirk, den er gelegentlich[3]) andeutet, Gottes himmlische, der Welt gänzlich entrückte Umgebung, die „Herrlichkeit" (gloria); doch habe in diese Sphäre zur Zeit natürlich nicht einmal der Christ Einblick. Im allgemeinen aber hat der Reformator, was die Glaubenslehre sonst „Himmel" oder „Hölle" nennt, in die Sprache der religiösen Empirie übersetzt, hat aus dem Orte im Etagensystem des mittelalterlichen Kosmos einen religiösen Wert gemacht[4]) und ist darin nachweislich der Handhabung des Fegefeuerbegriffes bei den deutschen Mystikern gefolgt.[5]) Wie deutlich hat er in der Sündenlehre, welche an und für sich schon an der Grenze zwischen Dogmatik und praktischem Leben gelegen ist, befundet, daß es in Sachen der Frömmigkeit nicht auf Theorie und Vergangenheit, sondern auf erlebte Gegenwart ankomme, daß Himmel und Welt gerade dann einander berühren! „Vergebung der Schuld oder himmlischer Ablaß legt ab die Furcht und Blödigkeit des Herzens gegen Gott . . . . wo der Mensch . . . . in sich selbst befind't und fühlt ein solch Gewissen und fröhlich Herz zu Gott".[6]) Am deutlichsten ist das vor allem in der Zentralfrage der neuen Dogmatik, der Rechtfertigung durch den Glauben, die ja nicht Rechtsprechung auf Grund eines neuartigen besonderen „Werkes" sein will, sich vielmehr im Wort-Gottes-Prozesse als „wunderlicher Wechsel" vollzieht: Luther hat es nicht nötig, sich juristischer oder ethischer Bilder zu bedienen, so wenig, daß er höchstens den erwartungswidrigen Sachverhalt betont, eine fremde Gerechtigkeit sei unser; gilt es doch nicht, einen Vorgang im Jenseits zu verdeutlichen, sondern Erfahrung zu beschreiben. Es ist nämlich noch mehr als die von Loofs[7]) frühzeitig erkannte Tatsache der Luthertheologie: die Rechtfertigung nichts anderes als Gabe des Glaubens; schon darin läge ein bemerkenswerter Fall von Verwandlung der Dogmatik in nüchterne Erfahrung vor. Aber auch dieser „Glaube" ist noch nicht in dem Maße aufzeigbare Wirklichkeit

[1]) Siehe E. A. III (2. Aufl.) S. 94.
[2]) qua bloßes Sittengesetz.
[3]) Vgl. z. Bsp. Schluß von „de servo arbitrio".
[4]) Z. Bsp. E. A. XIII 1 ff.; XVII 48 ff. u. v. a.
[5]) Vgl. dazu Luthers Ausführungen im Bußstreit.
[6]) Siehe W. A. II 714.
[7]) Vgl. Loofs, a. a. O., S. 698 f.

wie das geängstete Gewissen des sich selbst verurteilenden Frommen, das im Keime schon jegliches religiöses Wagen und Vertrauen in sich schließt und sachlich-logisch die Vollendung der Rechtfertigung bedeutet, auch wenn es bis zur persönlichen Heilsgewißheit noch ein gutes Stück ist.

Schluß.

Es sei zugestanden, daß für den Kenner Luthers vor allem im zweiten Hauptteile der vorliegenden Arbeit mit einer gewissen scheinbaren Willkür verfahren worden ist. Doch ist das vorsätzlich, bewußt geschehen.

Zu jenem Schlusse aber werden, wie ich vermute, vorwiegend Theologen des sogenannten Neuprotestantismus gelangt sein; denn nach ihrer Auffassung ist selbst der sein ganzes Leben nach außenhin streitbare Luther einer der „Boten, die da Frieden verkündigen, Gutes predigen, Heil verkündigen" — wie man ihn in der Tat auch verstehen kann, sofern man das Ende zum Anfang macht. Es scheint, daß auch in dieser Richtung die Merkmale des „Fortschrittes liegen, den Luther," nach Holls Urteil,[1]) „seit 1517 gemacht hat". Aber auch wieder Holl selbst nimmt diese Wertung teilweise zurück, wenn er hinzufügt, von da an gelte jenem nicht mehr „das Seligkeitsverlangen . . . . als unterwertiger, auszuscheidender Beweggrund".[2]) Zum mindesten lehrreich ist aber der Beitrag, welchen in Fortführung älterer Luthertheologen (Th. Harnack) W. Walther gegenwärtig zur Streitfrage „Luther" geliefert hat, und zwar dafür, daß jene von dem Mönche um die Mitte des zweiten Jahrzehntes mit pathetischem Nachdrucke vertretene Überzeugung auch später immer wieder hervorbricht. Indes „so unbestreitbar der Wert desjenigen ist, was Luther hinzugelernt hat, mancher wird doch finden, daß die in der Römerbriefvorlesung vorliegende Auffassung gegenüber der späteren ihre eigentümlichen Vorteile besitzt".[3])

Unsere Vorliebe gerade hiefür hat aber nur zum Teil subjektive Gründe. Ein objektives, geisteswissenschaftliches Interesse beherrscht die Einzelheiten dieser Arbeit und es sei der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß eben dadurch auch der modernen Theologie gedient ist! Hat nicht Luther trotz aller unerbittlichen Ablehnung von Vernunft und gutem Willen doch zu Nutz und Frommen einer höheren, ja der höchsten, geistigen Eintracht ein Menschenleben lang alle Unermüdlichkeit und kritische Schärfe seines Ingeniums aufgeboten? Denn da er seinem besonderen Probleme

[1]) Vgl. Holl, a. a. O. S. 291.
[2]) Ebd. S. 290.
[3]) Ebd. S. 291.

nachspürte, sind ihm Erkenntnisse über das Wesen christlicher Religion aufgegangen, welche erst nach zweieinhalb Jahrhunderten Analogien in den anderen Geistesgebieten finden sollten, als nämlich der Vernunftkritiker die Entdeckung machte, daß das Fallen des Steines und meine Wahrnehmung davon noch beiweitem nicht die physikalische Natur bedeutet; daß das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung und das gute Gewissen noch keinen Menschen als sittlich kennzeichnen. Seit Kant, insbesondere aber in der gegenwärtigen Epoche der Erneuerung kantischer Philosophie,[1]) forscht die christliche Philosophie nach dem sogenannten religiösen Apriori. Daß auch Luthers inneres reformatorisches Werk sich als ein *solches* Forschen verstehen lasse und noch mehr: als ein Entdecken, glauben wir verdeutlicht zu haben, indem wir den Hilfsbegriff des religiösen „Ursprunges" einführten. Das „Wort Gottes" als Formel der religiösen Erfahrung ist dieser Ursprung.

Wir wollen die Geistesgeschichte nicht zum Spielzeuge machen, wenn wir jetzt mit knappen Worten auf merkwürdige Ähnlichkeiten des äußeren Anlasses hinweisen, welcher hier Luther, dort Kant zur klaren Bestimmung der sachlichen Überzeugung vermocht hat. Dem metaphysischen Wolffianismus entspricht — mutatis mutandis — das katholische Mittelalter; dem englischen Empirismus, der mehr will als er leistet, der christliche Empirismus der Schwarmgeister, die gewaltsam das tausendjährige Reich verwirklichen; den bedächtigen Newtonschülern ein wenig die abgeklärte erasmische Strömung, mit vereinzelnten Erinnerungen an die Schwärmer, wie auch jene ihrerseits sich zum Empirismus bekennen; der neuen idealistischen Schule hält der Philippismus, oder der neue Dogmatismus, die Wage. Viel bedeutsamer sind natürlich die persönlichen geistigen Entsprechungen. Auch Luther ist sokratisch fragend in *sein* Problemgebiet getreten; die richtige Frage barg die Antwort als Keim. Vermöge dieses Apriori war er imstande, mit richterlicher Eigenschaft aus dem „Pathos" religiöser Erfahrung zu schöpfen, welches in jener bibliziistisch gerichteten Zeit in erster Linie das heilige Buch verkörperte, und den *sicheren* Weg zu zeigen. Er hat nicht die *zwei* Wege gefunden, welche seit einem Jahrhunderte unserer Theologie lehrt, das Formal- und das Materialprinzip vielmehr in einer höheren systematischen, das heißt funktionalen, Einheit verbunden, als das „Wort Gottes".

[1]) Vgl. E. *Tröltsch*, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, in Kantstudien VIII, Berlin 1903.

Lebenslauf.

Ich Erwin Eugen Schneider bin am 25. März 1892 zu Brünn in Mähren als Sohn des dortigen Kunstmalers Karl Schneider und seiner Gattin Sophie geboren. In meiner Vaterstadt besuchte ich die evangelische Volksschule und das Gymnasium. Die selten gründliche Pflege des Zeichenunterrichtes an dieser Mittelschule, welche einer gewissen natürlichen Begabung zugute kam, ließ mir damals die Laufbahn eines bildenden Künstlers am verheißungsvollsten erscheinen. Indes entschied ich mich, als ich achtzehnjährig an die Hochschule sollte, nach reiflicher Überlegung, zum Befremden der Familie und Freunde, für das Studium der Theologie. — Der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät in Wien, wo ich insgesamt vier Semester verbrachte, danke ich meine theologische Elementarbildung; an der philosophischen Fakultät der Wiener Universität wurde ich mit der neueren Philosophie seit Cartesius quellenmäßig bekannt. Besondere theologische und philosophische Interessen führten mich sodann für die Dauer von zwei Semestern nach Marburg a/Lahn. Unter den Eindrücken des dort Erlernten gestalteten sich allmählich meine eigenen wissenschaftlichen Versuche, zu denen ich mich als Hallenser und schließlich wieder als Wiener Student getrieben fühlte. Die (bis jetzt ungedruckte) Dissertation „Das Subjektproblem, Reflexionen zu Kants Apriorismus", auf Grund welcher sowie „ausgezeichnet" bestandener Rigorosen über spekulative Philosophie und Kunstgeschichte ich im Sommer 1914 in Wien die philosophische Doktorwürde erwarb, ist trotz ihres eigenartigen Hauptergebnisses eine Arbeit der transzendentalen Methode der „Marburger Schule". In der Auseinandersetzung mit den theologischen Denkern der „Ritschlschen Schule" entwickelten sich mir die Grundgedanken der vorliegenden Dissertation über die Frömmigkeit und Theologie Luthers, an welcher ich vorwiegend in der Zeit meiner zweijährigen Tätigkeit als Vikar der evangelischen Gemeinde in Karlsbad gearbeitet habe. Für die endgültige Fassung dieser Schrift bin ich der hochwürdigen theologischen Fakultät Halle-Wittenberg, insbesondere aber meinem sehr verehrten Lehrer Herrn Geheimrat Professor D Ferdinand Kattenbusch zu großem Danke verpflichtet.